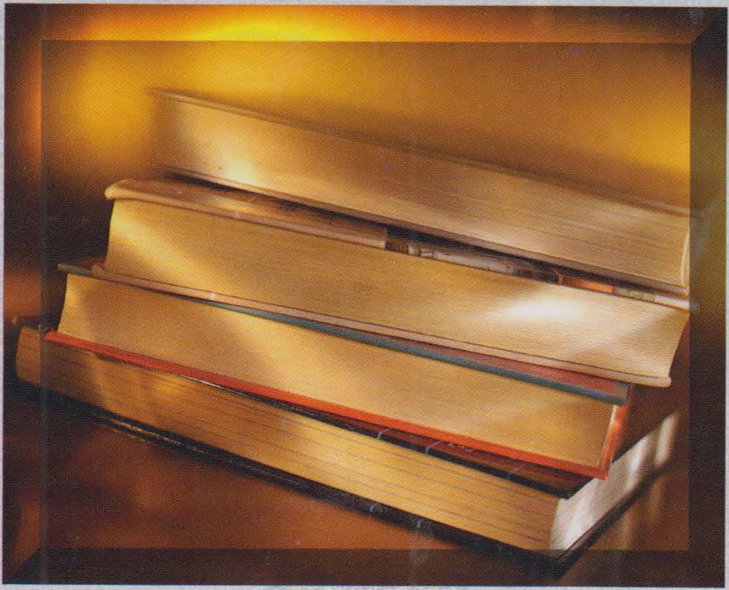
دراسات

في الفقه الإسلامي المعاصر



الجزء الرابع

حيدر حب الله

دراسات

في الفقه الإسلامي المعاصر

دار الفقه الإسلامي المعاصر
الطبعة الأولى
١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م

دراسات
في الفقه الإسلامي المعاصر

الجزء الرابع

حيدر حب الله

بسم الله الرحمن الرحيم

فقه الاستخارة

دراسة استدلاليّة مقارنة

مقدّمة

تشكّل الاستخارة ظاهرة عامّة واسعة النطاق اشتدّ انتشارها في العقود الأخيرة بين الناس، حتى صارت عادةً جارية في الأوساط الدينية. وقد أثار هذا الحال نقد بعض الناقدين حيث اعتبروا الاستخارةَ تعطيلاً للعقل واستقالةً من الفكر والتدبّر، فيما رأى الفريق المناصر للاستخارة أنّها تعبير إيماني عن الارتباط بالله سبحانه وتعالى، بل وصفها بعض الفقهاء المعاصرين بأنها «معجزة الشيعة»[1].

من هنا، سوف نحاول ـ بإذن الله تعالى ـ دراسة فقه الاستخارة من جوانبه المختلفة حتى نرى المنطلقات الشرعيّة لها، وحدودها، وتأثيراتها وغير ذلك.

المسيرة التاريخية لمسألة الاستخارة

عندما نراجع التراث الإسلامي، من الصعب أن نجد كتباً مصنّفةً في الاستخارة في القرون الهجريّة الأولى، وإذا وجدنا شيئاً حول الاستخارة فإنّما نجده في ثنايا كتب الحديث والرواية، ولم يشذّ عن هذه القاعدة إلا موارد نادرة.

ومن هذه الموارد النادرة ما ذكره النجاشي والطوسي وابن النديم عند ترجمتهم لمحمد بن مسعود العياشي المتوفّى في القرن الثالث أو الرابع الهجري، أنّ من مؤلفاته

(١) وهو الشيخ محمد علي گرامي، انظر موقعه الشخصي: www.ayat-gerami.ir.

كتاباً اسمه «كتاب الاستخارة»[1]، ولكنّ هذا الكتاب مفقودٌ اليوم لا نعرف عن مضمونه شيئاً واضحاً. وعلى أيّة حال، فيمكن القول بأنّ العيّاشي هو أوّل من نعرف أنّه ألّف في الاستخارة مستقلاً.

ونجد في الفترة نفسها كتاباً آخر اسمه «كتاب الاستخارة والاستشارة» لأبي عبدالله زبير بن أحمد بن سليمان الزبيري الشافعي (٣١٧هـ)[2]. وبعد ذلك نعثر للشيخ محي الدين بن عربي (٦٣٨هـ) على كتاب تحت عنوان «رسالة الاستخارة»، والتي كان لابن عربي نفسه شرحاً عليها أيضاً[3].

وبعد ذلك أيضاً، نعثر على كتاب هامّ ومفصّل ـ شيعياً ـ في الموضوع، وهو «فتح الأبواب بين ذوي الألباب وبين ربّ الأرباب في الاستخارات» وهو مطبوع، للسيد علي بن طاووس (٦٦٤هـ).

ومنذ ذلك الوقت، لا تحكي لنا كتب الفهارس والتراجم والرجال عن مصنّفات مستقلّة في هذا الموضوع إلى ما بعد قرون، حيث تبدأ تظهر أسماء كتب تحت هذا العنوان أبرزها:

١ـ علي بن يوسف بن علي بن محمد العاملي (ق١٠ ـ ١١هـ)، ذكروا له رسالة في «كيفية الاستخارة»[4].

٢ـ رسالة في الاستخارة، للشيخ محمد بن محمود المغلوي الوفائي (٩٤٠هـ)[5]،

(١) النجاشي، الفهرست: ٣٥٢؛ والطوسي، الفهرست: ٢١٣؛ ومعالم العلماء: ١٣٥؛ وابن النديم، الفهرست: ٢٤٥.

(٢) كشف الظنون ٢: ١٣٨٩؛ وهدية العارفين ١: ٣٧٣.

(٣) هدية العارفين ٢: ١١٦.

(٤) أحمد الحسيني، تراجم الرجال: ٣٩١.

(٥) حاجي خليفة، كشف الظنون ١: ٨٤٤.

والظاهر أنّه من أهل السنّة.

٣ـ أرجوزة في أوقات الاستخارة، للعلامة الشيخ جواد بن الشيخ علي الجامعي النجفي (١٣٢٢هـ)[١].

٤ـ الاستخارات، للشيخ سليمان بن عبد الله الماحوزي البحراني (١١٢١)[٢]، وذكر له كتاب «المنارات الظاهرة»[٣].

٥ـ الاستخارات، للسيّد علي بن محمد علي الحسيني الميبدي اليزدي (١٣١٣هـ)[٤].

٦ـ إرشضاد المستبصر في الاستخارات، للسيد عبد الله شبر (١٢٤٢هـ)[٥].

٧ـ مفاتيح الغيب، وهو كتابٌ في الاستخارات، للسيد محمد بن مهدي مؤلّف كتاب كشف الآيات[٦].

٨ـ البشارة لطلاب الاستخارة، للشيخ أحمد بن صالح بن حاجي الدرازي البحراني (١١٢٤هـ)[٧].

٩ـ التحفة الباقرية في الاستخارة (فارسي)، للمولوي أمانت علي عبد الله بوري[٨].

---

(١) الطهراني، الذريعة ١: ٤٦٣.

(٢) الذريعة ٢: ١٩.

(٣) المصدر نفسه ٢٢: ٢٤٤.

(٤) المصدر نفسه ٢: ١٩.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه ٣: ١١٣.

(٨) المصدر نفسه ٣: ٤٢٣.

١٠ـ رسالة في الاستخارة (فارسية)، للميرزا محمد جواد الدارابي، المولود عام ١٣٠٩هـ[١].

١١ـ روائع الغيب في رفع الترديد والريب (فارسي)، للمولى عبد النبي بن عبد الرزاق، وقد فرغ منه مؤلّفه عام ١٢٦٥هـ. وقال الطهراني بأنّ الكتاب في الاستخارة[٢].

١٢ـ رسالة في عدم التوكيل في الاستخارة، للسيد شبّر بن محمد بن ثنوان الحويزي النجفي (ح١١٩٠هـ). وقد علّق عليها الطهراني بأنّ العلامة المجلسي اختار نفس رأي هذا المؤلّف في عدم التوكيل[٣].

١٣ـ مفاتيح الغيب في الاستخارة (فارسي)، للعلامة المجلسي (١١١١هـ)[٤].

١٤ـ رسالة في الاستخارة من القرآن المجيد، للشيخ أبي المعالي الكلباسي (١٣١٥هـ)[٥].

١٥ـ الاستخارات، للشيخ أحمد بن عبد السلام البحراني المعاصر للمجلسي الأوّل[٦].

١٦ـ الاستخارات، لبعض تلاميذ الشيخ ناصر بن أحمد بن المتوج البحراني، وهو معاصر لابن فهد الحلي، يذكر الطهراني أنّه رأى نقلاً عنه في الكتب[٧] مما يدلّ

(١) المصدر نفسه ١١: ٦٥.

(٢) المصدر نفسه ١١: ٢٥٥.

(٣) المصدر نفسه ١٥: ٢٣٦.

(٤) المصدر نفسه ٢١: ٣٠٤؛ وطرائف المقال ٢: ٣٩٠.

(٥) محمد حسين الحسيني الجلالي، فهرس التراث ٢: ٢٢٣.

(٦) الذريعة ٢: ١٩.

(٧) المصدر نفسه.

على أنّه لم يرَ الكتاب.

١٧ـ الاستخارات، للميرزا محمد حسين المرعشي الحائري الشهرستاني (١٣١٥هـ)[١].

١٨ـ الإنارة عن معاني الاستخارة، للشيخ محمد ابن الفيض الكاشاني الملقّب بعلم الهدى (١١١٥هـ)[٢].

١٩ـ تشريح الخيرة (أو تشريع) في الاستخارات، للسيد عبد الحسين الموسوي الدزفولي اللاري (١٣٣٠هـ)[٣].

٢٠ـ خيرة الطيور (الطير)، للشيخ أحمد بن سالم بن عيسى البحراني، ونقل الشيخ يوسف البحراني نصّ هذا الكتاب في كشكوله[٤]، كما سيأتي إن شاء الله.

٢١ـ دلائل الغيب، في الاستخارات (فارسي)، للسيد أبو القاسم بن محمّد رضا الطباطبائي التبريزي (١٣٦١هـ)[٥].

٢٢ـ مفتاح الفرج، في الاستخارات، للأمير محمد حسين بن الأمير محمد صالح الخاتون آبادي (١١٥١هـ)[٦].

٢٣ـ منهاج المستخير (فارسي)، للسيد محمد حسين التبريزي، وقد فرغ منه عام

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) ذكر السيد حامد الخفاف أنّها موجودة في مكتبة جامعة طهران برقم ٩١٩، وأنّ لديه نسخةً مصوّرة عنها، فانظر مقدّمته على فتح الأبواب: ٥٠.

(٣) الذريعة ٤: ١٨٩.

(٤) المصدر نفسه ٧: ٢٨٧.

(٥) المصدر نفسه ٨: ٢٥٢.

(٦) المصدر نفسه ٢١: ٣٣٨.

١٣٣٤هـ، ورتبه بطريقة يعرف بها نتيجة الخيرة[١].

٢٤ـ عنوان الصواب في أقسام الاستخارة من الأئمة الأطياب، للحاج كريم خان بن إبراهيم الكرماني (١٢٨٨هـ). وتوجد منه نسخة مخطوطة في مكتبة المرعشي النجفي[٢].

٢٥ـ مفتاح الغيب ومصباح الوحي، للسيد مهدي الغريفي (١٣٤٣هـ)، وهو يشبه الفأل ويعطي القاعدة في أخذ الأجوبة من كتاب الله[٣].

٢٦ـ هداية المسترشدين، في الاستشارة والاستخارة، للحسن بن محمد صالح النصيري الطوسي، فرغ منه عام ١١٣٢هـ[٤].

٢٧ـ بحث حول الاستقسام بالأزلام ومشروعيّة الاستخارة، للشيخ المعاصر لطف الله الصافي الكلبايكاني. وهو رسالة نقدية على ما كتبه الشيخ محمود شلتوت في مجلّة (رسالة الإسلام)، في العدد الأوّل من السنة الخامسة. وقد أُرسِل النقد للشيخ شلتوت شخصياً في حينه، ثم رتّب ليطبع في رسالة مستقلّة. وقد قام الشيخ شلتوت بربط الاستقسام بالأزلام بالخيرة، منتقداً ما يتعارف عند المتشرّعة فيها، كما سيأتي الحديث عنه إن شاء الله. والمعروف المتداول أنّ هذه الرسالة جاءت بطلب من المرجع الديني السيد حسين البروجردي.

٢٨ـ دانش استخارة، وهو كتاب باللغة الفارسية يقع في خمسة مجلدات، من تأليف الشيخ محمد رضا نكونام المعاصر. والملفت في هذا الكتاب أنّه يحوّل

(١) المصدر نفسه ٢٣: ١٧٥.

(٢) فتح الأبواب: ٥٢. المقدّمة.

(٣) الذريعة ٢١: ٣٣٧.

(٤) المصدر نفسه ٢٥: ١٩٢.

الاستخارة بالقرآن بالخصوص إلى علم قائم بنفسه، ويدعو لذلك، ويركّز في كتابه على تعليم الآخرين على كيفية فهم الآيات في مجال الاستخارة. ولعلّ تحويل الاستخارة إلى علم قائم بنفسه من الأمور التي تفرّد بها هذا الكتاب.

٢٩ـ القرعة والاستخارة، للسيد محمد حسين فضل الله (٢٠١٠م)، وقد بحث فيه عن قاعدة القرعة والاستخارة بحثاً فقهيّاً.

وغيرها من الكتب والرسائل والمصنفات المعاصرة.

هذا، وقد كُتبت مؤخراً سلسلة وافرة من الكتب غير البحثيّة، وإنّما هي تعليميّة لعامّة الناس، ودوّنت قصص حول الاستخارات أدرجت في كتب، لاسيما باللغة الفارسية، لا حاجة للإطالة بها. وكذلك لم نعرض هنا للبحوث التي تناولت الاستخارة في ثنايا الكتب الفقهية المطوّلة، كما ستوجد بعض الكتب والرسائل المعاصرة تظهر في ثنايا البحث أيضاً إن شاء الله.

من هذه الجولة السريعة يظهر لنا:

أوّلاً: إنّ مضمون الكتب التي نقل لنا أنّها لفلان أو فلان ولم تصل، غيرُ معلوم بالدقّة، وأنّه هل يستوعب تمام معاني الاستخارة أم لا، لاسيما ما جاء عند العياشي، فقد تكون بمعنى الدعاء الذي هو المعنى الحقيقي الأوّلي للاستخارة كما سيأتي.

ثانياً: إنّ التأليف المستقلّ في الموضوع، بل وغير المستقل أيضاً، كان محدوداً جداً، وعرف رواجه منذ العصر الصفوي وإلى يومنا هذا.

ثالثاً: إنّ كتاب «فتح الأبواب» للسيد ابن طاووس، يشكّل مفصلاً مهماً في مصادر الحديث والبحث حول الاستخارة، كما سيظهر لاحقاً إن شاء الله، وقد كان لهذا السيد دور كبير في تقوية ثقافة الاستخارة في التراث الإسلامي.

رابعاً: إنّ جملةً من الكتب المذكورة ليست بحثيّةً ولا فقهيّة، بل هي كتب معينة لكيفية استخراج نتائج الاستخارة من القرآن الكريم مثلاً، ولكنّ قسماً آخر منها يعالج الموضوع بطريقة بحثيّة وفقهيّة واستدلاليّة.

خامساً: سيظهر معنا في ثنايا البحوث القادمة أنّ أكثر الشخصيّات التي ساهمت في بحث الاستخارة استدلالياً وحديثيّاً هم ـ غير المعاصرين أو متأخّري المتأخّرين ـ: الشيخ المفيد، الشيخ الطوسي، ابن إدريس الحلّي، العلامة الحلّي، الشهيد الأوّل، الشهيد الثاني، الشيخ النجفي، السيد عبد الله شبّر، الشيخ يوسف البحراني، العلامة المجلسي، وغيرهم. وغالبهم بحثها في ثنايا كتبه الفقهيّة أو الحديثية. وكثير منهم تعرّض لها بإيجاز مثل الشيخ المفيد والطوسي وابن إدريس والعلامة الحلّي والشهيد الأول والشهيد الثاني.. فيما فصّل الكلام فيها غيرهم مثل السيد ابن طاووس والعلامة المجلسي والشيخ البحراني وغيرهم.

سادساً: يظهر معنا من خلال ما تقدّم وسيأتي بإذن الله، أنّ مسألة الاستخارة ظلّت موضوعاً عابراً لا جدل حوله، حتى زمن ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ) حيث انتقد بقوّة بعض أنواع الاستخارة كالرقاع، ثم جاء السيد ابن طاووس (٦٦٤هـ) ليفصّل في بحث الاستخارة وليدافع عنها في وجه ابن إدريس الحلّي وغيره، وبعده جاء العلامة الحلي (٧٢٥هـ) ليشنّ هجوماً نقديّاً عنيفاً على ابن إدريس منتصراً لاستخارة الرقاع. وبعد ذلك تمّت معالجة موضوع الاستخارة بشكل متفرّق وجزئي حتى العصر الصفوي وما بعده، حيث اهتمّ به الكثيرون، ومنهم العلامة المجلسي (١١١١هـ) الذي أولاه مساحة مهمّة من كتابه (بحار الأنوار)، والشيخ محمد حسن النجفي (١٢٦٦هـ) الذي ركّز عليه في كتابه (جواهر الكلام)، وكذلك غيرهما من العلماء.

المبحث الأول
الاستخارة، التعريف والمعنى والمفهوم

١ـ التعريف اللغوي للاستخارة، وتمييزها عن غيرها (التفأل والقرعة)

تعني الاستخارة في اللغة طلب الخيرة في الشيء، وهي استفعال من الخير، فاستخار فلان أي طلب الخير، واستخار فلانٌ اللهَ أي طلب منه الخير بهذا الفعل، والخِيرة ـ بكسر الياء ـ اسم من خار الله لك، أي أعطاك ما هو الخير لك، وأما الخيَرة ـ بفتح الياء ـ فهو الاسم من قولك: اختاره الله تعالى[١]، فيرتبط مفهوم الخيرة ـ بفتح الياء ـ بالاختيار، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**﴾ (الأحزاب: ٣٦)، أي ما كان لهم الاختيار في ذلك. وذكر ابن إدريس الحلّي أنّ الاستخارة في كلام العرب هي الدعاء[٢].

من هنا يتبيّن أنّ الاستخارة هي عمليّة طلب للخير، فتستخير أي تطلب الخيرة،

---

(١) راجع: الصحاح ٢: ٦٥٢؛ والنهاية ٢: ٩١؛ ولسان العرب ٤: ٢٥٨ ـ ٢٥٩؛ والقاموس المحيط ٢: ٢٦؛ والمصباح المنير: ١٨٥.

(٢) السرائر ١: ٣١٤.

وتستخير الله في الفعل الفلاني أي تطلب منه الخير فيه.

ومن هنا، تختلف الاستخارة عن التفأل ـ وسيأتي تفصيل الكلام في التمييز بينهما ـ والذي هو عبارة عن التيمّن بسماع كلمة طيّبة، وهو مضادّ للطيرة والتشاؤم[١]، وقد ذكر الفيض الكاشاني أنّ التفأل راجعٌ إلى التعرّف والاطلاع على الغيب، فالتفأل بالقرآن يقصد به محاولة التعرّف على الغيب من خلاله، وهذا غير الاستخارة التي يراد بها معرفة الرشد في الأمر الذي يراد فعله أو تركه، أو هي تفويض الأمر إلى الله تعالى في التعيين واستشارته في ذلك[٢].

وهذا التمييز قبل به جمهور العلماء فيما يبدو، إلا أنّ المحقّق النجفي توقّف في هذا التمييز على مستوى الاستخارة التي يراد منها استعلام الخير[٣]، وسوف يأتي البحث عن ذلك إن شاء الله، إلا أنّه لا شك في أنّ أصل معنى الاستخارة ـ لاسيما بما لها من مدلول لغوي ـ مختلف عن معنى التفاؤل والتفأل كما هو واضح.

ونجد مصطلحاً آخر ينبغي رصده هنا، وهو القرعة؛ لأنّه قد يجد الإنسان وجهَ شبهٍ فيما بين القرعة والاستخارة، إلا أنهما متمايزان في الحقيقة اللغوية، فالقرعة يهدف منها تمييز الأمور، وغالباً إن لم يكن دائماً تكون في مورد التنازع، فيراد منها فضّ هذا التنازع، وهذا على خلاف الاستخارة التي هي مجرّد طلبٍ للخير من الله، في علاقةٍ ليس بالضرورة أن يكون فيها طرف بشريٌّ آخر.

نعم، ذهب السيد البجنوردي إلى أنّ بعض أنواع الاستخارة يمكن أن يعدّ من

(١) انظر: العين ٨: ٣٣٦؛ ولسان العرب ١٠: ١٦٧، ١٦٨.

(٢) الكاشاني، الوافي ٩: ١٤١٧.

(٣) جواهر الكلام ١٢: ١٧١.

أفراد القرعة، وهو ما يستخدم فيه الرقاع أو السبحة أو مثلهما[١]، وهذا ممكن من ناحية مدلول الكلمة المرتبطة بالاقتراع، إلا أنّ مفهوم القرعة عرفاً منصرف عن مثل ذلك وسيأتي إن شاء الله سبحانه.

ولأجل الترابط المذكور بين القرعة والاستخارة، تعرّض بعض الفقهاء ـ كالعلامة فضل الله ـ للبحث عن الاستخارة بمناسبة بحثهم عن القرعة؛ نظراً لهذا المشترك الحاصل بينهما. واستدلّ آخرون بدليل القرعة لإثبات شرعيّة الاستخارة، وسوف يأتي الحديث عن ذلك كلّه قريباً إن شاء الله سبحانه، إلا أنّ غرضنا هنا تمييز المدلولات اللغوية الأوّلية فقط.

٢. التعريف الاصطلاحي للاستخارة (رصد الاستخدامات الحديثيّة)

تعرّض الفيض الكاشاني لأربعة معانٍ مصطلحة للاستخارة، وتابعه فيها كلّ من المحدّث البحراني، والسيد جواد العاملي[٢]، حيث ذكروا أنّ هذه المعاني الأربعة هي التي تستفاد من الأحاديث الشريفة لتشكّل معنى اصطلاحياً للكلمة.

وهذه المعاني هي:

١ـ طلب الخيرة من الله، وهو أن يدعو الإنسان ربّه أن يجعل له الخير فيما سيفعله ويوفّقه في الأمر الذي يريده ويبتغيه، فقبل أن يفعل الفعل يدعو الله أن ينشر له الخير فيه، فإذا أقدم على صفقةٍ تجارية دعا ربّه أن يجعل له فيها الربح والنعمة وهكذا.

وقد فُهِمَت روايات كثيرة واردة في الخيرة ـ لاسيما عند إطلاق الكلام ـ على هذا

(١) انظر: البجنوردي، القواعد الفقهية ١: ٧٠.

(٢) انظر: الوافي ٩: ١٤٠٩؛ والحدائق ١٠: ٥٢٤، ٥٢٥؛ ومفتاح الكرامة ٩: ٢٤٧.

المعنى؛ لأنّه المنسجم مع الطابع اللغوي الأوّلي للكلمة.

٢ـ طلب تيسّر ما فيه الخير، بمعنى أنّه إذا أراد العبد القيام بفعلٍ ما دعا الله أن يقدّر له فيه الخير، بمعنى أنّه لو كان هذا الفعل خيراً لي فيسّره، وإلا فلا تسهّله لي. فيكون الفرق ـ مبدئياً ـ بين المعنى الأول والثاني في أنّ الأول هو الدعاء بالخير في الذي يريد فعله، فيما الثاني يرى أنّ الدعاء متعلّق بتيسير الفعل لو كان خيراً.

وعلى هذا حُمل خبر مرازم، قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «إذا أراد أحدكم شيئاً فليصلّ ركعتين، ثم ليحمد الله ويثني عليه، ويصلّ على النبي وعلى أهل بيته، ويقول: اللهم إن كان هذا الأمر خيراً لي في ديني ودنياي فيسّره لي وقدّره لي، وإن كان غير ذلك فاصرفه عنّي..»[١].

٣ـ طلب العزم على ما فيه الخير، بأن يدعو الله سبحانه قبل الفعل أن يمنحه العزم والإرادة عليه بوصفه فعلاً يستبطن الخير له. وقد حملوا على هذا المعنى رواية علي بن أسباط، قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: جعلت فداك، ما ترى آخذ براً أو بحراً، فإنّ طريقنا مخوف شديد الخطر؟ فقال: «أخرج برّاً، ولا عليك أن تأتي مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وتصلّي ركعتين في غير وقت فريضة، ثم تستخير الله مائة مرّة ومرّة، ثم تنظر، فإن عزم الله لك على البحر..»[٢]. وقد فُهم من هذا النصّ أن يريد العزم ويطلبه متعلّقاً بالخير.

٤ـ طلب تعرّف ما فيه الخير، وهو ما سمّاه بعضهم بالاستخارة بمعنى طلب المشورة[٣]، وفي هذا المعنى تنضوي الروايات التي ترتبط باستخارة ذات الرقاع

(١) الكافي ٣: ٤٧٢.

(٢) المصدر نفسه ٣: ٤٧١.

(٣) الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الفقهية ٢: ٣٠.

والمصحف والسبحة والقرعة والطير وغيرها ممّا سوف يأتي إن شاء الله سبحانه.

وهذا المعنى الأخير هو الأشهر اليوم، بل هو المعروف في الأوساط الدينية، وهو يشتمل على الدعاء، لكن فيه إضافة تعليق الفعل على خروج أمرٍ ما (كحبات السبحة)، فيما يشبه المواضعة بين العبد وربّه[1].

ولو رصدنا هذا التقسيم الرباعي، لرأينا أنّ المعاني الثلاثة الأولى ترجع إلى الدعاء، فيما يمتاز عنها المعنى الأخير بالمشورة.

لكنّ هذا التقسيم الرباعي للمعاني المصطلحة للاستخارة، واجه ملاحظات لبعض العلماء أبرزها:

أولاً: ما ذكره المحدّث البحراني نفسه، حيث ذهب إلى أنّ الأوّل والثاني من هذه المعاني متقاربان، والظاهر أنّ مآلهما غالباً إلى واحد[2].

إلا أنّه يمكن التفكيك بين المفهومين اللذين حملهما هذان المعنيان، ففي الأوّل أنت تطلب من الله أن يجعل لك الخير في الفعل الذي ستفعله، ففعلك للفعل ليس مورداً لنظرك، وإنّما موردك هو أن يجعل الله فيه الخير. أما في المعنى الثاني فإنّ أصل الفعل محلّ نظر، بمعنى أنّه لو كان في هذا الفعل الخير فيسّره، فمصبّ الدعاء هنا هو أصل الفعل وجوداً وعدماً من حيث الخير فيه وعدمه، أما في الأوّل فالمصبّ هو جعل الخير فيه مباشرةً، لا تعطيله على تقدير عدم الخير فيه.

نعم، في نهاية المطاف يمكن الحصول على قواسم مشتركة، كما قلنا في رجوع المعاني الثلاثة الأولى إلى الدعاء، إلا أنّ الهدف هنا هو رصد الروايات، لمحاولة تمييز ألسنتها، وهذا اللسان الموجود في خبر مرازم مختلفٌ عن سائر الألسنة، وهذا كافٍ

(١) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١١: ٢٦١.

(٢) الحدائق الناضرة ١٠: ٥٢٥.

في اعتباره لوناً آخر.

ثانياً: ما ذكره الشيخ النجفيّ، من أنّ مراجعة نصوص الاستخارة تقوّي أنّ لها معنيين: أحدهما أن يسأل الله سبحانه أن يجعل الخير فيما أراد إيقاعه من الأفعال، والثاني أن يوفّقه لما يختاره له وييسّره له. نعم لتعرّف الثاني طرق، ولعلّها تتبع إرادة المستخير بالمعرفة، فتارة يريد عبر مشورة من يستشير، وأخرى عبر الرقاع[1].

ولو تأمّلنا في المعنيين اللذين ذكرهما النجفي، سنجد أنّه جعل القسم الثالث والرابع من التقسيم الرباعي للفيض الكاشاني ملحقين بالقسم الثاني هناك. ويكون الفرق بين القسمين هنا هو أنّ الاستخارة بالمعنى الأوّل تعني الدعاء، وهي لا تتضمّن تحيّراً أو تردّداً، وهي تقع قبل الشروع في العمل الذي سبق أن اختاره العبد من نفسه، بينما نجد أنّ المعنى الثاني لا يستبطن افتراض اتخاذ العبد قراراً بالفعل المعيّن، بل هو نحو تفويضٍ للمولى سبحانه وتعالى أن يتخذ عنه القرار. ومن هنا أمكن في المعنى الثاني افتراض أن يحتاج العبد أو يريد طريقاً لتعرّف ما اختاره الله له، فإنه لّما فوّض الأمر إلى الله تعالى احتاج لمعرفة ما اتخذه الله من قول، الأمر الذي فتح باب إلحاق المعنى الرابع من المعاني المتقدّمة عند الكاشاني بهذا المعنى الثاني.

وقد ذكر بعض الفقهاء[2] أنّه يُلمس في المعنى الثاني قدرٌ من التحيّر عند العبد، ولهذا فهو يطلب تعرّف الرأي الإلهيّ في هذا الموضوع، وهو يستعين بالعلم والقدرة الإلهيّة العليا. وهذا يعني أنّ ما يميّز بين المعنيين اللذين طرحهما النجفي هو حالة العبد من حسم الأمر ومن التحيّر فيه، وإلا فالاثنين يرجعان إلى معنى واحد هو

---

(١) جواهر الكلام ١٢: ١٦٢.

(٢) انظر: محمد حسين فضل الله، القرعة والاستخارة، بحث علمي فقهي استدلالي: ٨٥ ـ ٨٨، دار الملاك، بيروت، ط٢، ١٩٩٧.

الدعاء.

ويمكن التعليق على كلام المحقّق النجفي بأنّه جعل القسم الرابع المتقدّم ملحقاً بالقسم الثاني عند الفيض الكاشاني، مع أنّه غير ظاهر من بعض نصوص الاستخارة بمعنى التعرّف على وجه الخير، ففي جملة من تلك النصوص ورد أنّه إذا أردت الفعل فاذهب واستخر بالرقاع أو القرآن دون أن يكون هناك فرض إرادة أن يقدّر الله له أو فرض حالة التحيّر التي تحدّث عنها العلامة فضل الله، ومن ثم فالقسم الرابع ـ بحسب ترتيب الكاشاني ـ وإن كنت بعض نصوصه واردة في التحيّر أو في طلب أن يقدّر له الخير ويُعلمه به، إلا أن جملةً من هذه النصوص مطلقٌ ليس فيه هذا القيد، بل هو طلب ابتدائي من الإمام بأن يفعل كذا وكذا ويعمل على وفقه. ولا مانع من ذلك، فقد يكون الإنسان عازماً على فعلٍ ما ومع ذلك يلجأ إلى الاستخارة مستعداً للقبول بما تمليه عليه، بلا فرض تردّد أو تحيّر من جهة، كما ومن الممكن أن لا يطلب من الله تعيين الفعل له عبر الطرق المذكورة، لكنّه في الوقت عينه يدعوه لأن ييسّر أمره لما فيه الخير ويقدّر الخير له. فهناك التقاء مصداقي بين الاثنين (الثاني والرابع) في بعض الحالات لا جميعها.

وبهذا يلاحظ على العلامة فضل الله ـ على مستوى تحديد المعاني المصطلحيّة ـ أنّه جعل الاستخارة بالمعنى الثاني بمعنى المشورة مقيّدةً بحال التردّد[1]، بحيث لو لم يكن عند الإنسان تردّد فلا موضوع لها، فإنّ هذا قد يصحّ على مستوى النتيجة الفقهية للفقيه مما سيأتي بحثه، لا على مستوى تحديد المعنى المستخدم في الروايات بصرف النظر عن النقد المتني والسندي لها؛ لأنه على هذا المستوى من الواضح عدم

(١) المصدر نفسه: ١٣١ ـ ١٣٢.

أخذ قيد التردّد في جملة وافرة من نصوص الاستخارة التي بمعنى المشورة، وسيأتي الموقف الفقهي في مسألة التحيّر إن شاء الله.

وعليه، لا نجد حصر الاستخارة بمعنيين هما الأول والثاني عند الفيض صحيحاً، بل لابد من فصلهما عن المعنى الثالث، أو الخروج بتقسيم آخر.

ثالثاً: إنّ المعنى الثالث ـ بحسب تقسيم الكاشاني ـ لم نعثر له على رواية، بل الرواية التي ذكرت غاية ما تفيد تحيّر هذا الشخص السائل للإمام، وأنّ الإمام رغم أنّه أعطاه الجواب في البداية، إلا أنه أعطاه طريقاً من طرق الاستخارة بحيث يتعرّف فيه على الخيار الصحيح من خلال العزم الحاصل عنده بعد الدعاء أو الصلاة، فإنّ معنى «عزم الله لك» هو ـ كما في روضة المتقين ـ: «أي وقع في قلبك العزم على البحر»[1]، وبهذا يصلح هذا المعنى الثالث لأن يندرج في المعنى الرابع ولا يكون مستقلاً، فتعود المعاني ثلاثة.

رابعاً: إنّ المعنى الأوّل والثاني بحسب تقسيم الكاشاني وإن صلحا للتمايز عن بعضهما، إلا أنهما ـ بعد حذف المعنى الثالث ـ يمكن جعلهما مصداقين لعنوان يقع في الطرف المقابل للمعنى الرابع، وتكون النتيجة ما اختاره جمعٌ من المتأخّرين[2] من تقسيم الاستخارة إلى معنيين:

١ـ بمعنى الدعاء المطلق، ويندرج فيه النوعان الأوّلان بحسب ترتيب الكاشاني المتقدّم، بلا ضرورة لفرضهما معنيين مستقلّين مادام الفارق بينهما في طبيعة متعلّق الدعاء فقط.

---

(١) روضة المتقين ٢: ٦٥٥.

(٢) انظر: الهمداني: مصباح الفقيه ج٢، ق٢: ٥١٦ (ط. ق)؛ ومحمد تقي الآملي، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى ٧: ١٠٧.

٢ـ بمعنى المشورة التي تهدف الاهتداء إلى ما فيه الخير والصلاح، وهذا هو المعنى الرابع، فخصوصيّة المشورة هي التي تميّز هذا المعنى عمّا سبقه رغم اشتمال هذا المعنى على الدعاء أيضاً.

وبناءً على هذا التمييز، ليس من الضروري أن نأخذ حالة المستخير عنصراً فارقاً بين نوعي الاستخارة من حيث التحيّر وعدمه؛ لأنّ الاستشارة لا تفترض بالضرورة تحيّراً، فقد يرى الإنسان الأمور ويعزم عليها، لكنّه مع ذلك يستشير غيره علّه يجد عنده ما لا يراه عند نفسه، دون حاجة لفرض التحيّر في حالته، كما ومن الممكن أن يكون متحيّراً ويدعو الله تعالى بلا فرض الاستشارة.

بل الذي يميّز بين المعنيين هو إرادة المستخير اكتشاف ما يراه الله له صلاحاً عبر أمارة ظنّية، قبل القيام بالفعل، فإذا أراد ذلك كانت الاستخارة من النوع الثاني، وإذا لم يُضف إلى دعائه مثل هذا القصد والغاية كانت الاستخارة من النوع الأوّل.

فالاستخارة تارةً دعائية محضة، وأخرى دعائية استشاريّة، وليس صحيحاً ما ذكره بعضهم من أنّها إما دعائية أو استشارية[1]؛ لأنّ ذلك يوحي بأنّ الاستشارية لا دعاء فيها، وهو غير صحيح؛ فإنّ الاستشارية لا تخرج عن العنوان العام الجامع بين أنواع الاستخارات كلّها وهو الدعاء، غايته أنّ هذا الدعاء تارةً لا ينضم إليه مفهوم آخر، وأخرى يستبطن أو يضمّ مفهوم الاستشارة.

---

(١) سلمان الدهشوري، دراسة استدلالية حول الاستخارة، مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٥٨: ٥٧ ـ ٥٨.

المبحث الثاني
حكم الاستخارة أو صفتها الشرعيّة

مقدمة

لا شكّ عند أحدٍ من المسلمين ـ فيما نعلم ـ في مشروعيّة الاستخارة التي تمثل دعاءً محضاً؛ لأنّ الدعاء مشروع، بل هو مستحبّ بالنصوص القرآنية والحديثية الكثيرة، ولم يناقش أحد في استحبابها حتى لو لم تثبت أيّ رواية أو حديث معتبر فيها؛ غايته أنّ ثبوتها بالعنوان الخاص محلّ نظر، لكن ثبوتها بالعنوان العام مما لا شك فيه.

إنما وقع الكلام في الاستخارة التي تحوي استشارةً وطلباً للتعرّف على الخير في الفعل الذي يراد الإقدام عليه أو تركه وفقاً لها؛ فقد ظهر قولٌ بحرمة هذه الاستخارة التي شهدنا لها حضوراً في الروايات الشيعية أكثر من الروايات السنّية التي غلب عليها استخارة الدعاء المحض.

والقول بحرمة الاستخارة الاستشارية لم يكن على سياق واحد، ففيما ذهب بعضٌ إلى حرمتها بأنواعها كالشيخ محمود شلتوت رحمه الله، ذهب بعضٌ آخر إلى تحريم

بعض أنواع هذه الاستخارة كالاستخارة بالرقاع والبنادق والقرعة كالمحقّق الأردبيلي فيما نسب إليه من الاستناد إلى آية الاستقسام بالأزلام لتحريم بعض أنواع الاستخارة، على تأمّل عندي في صحّة النسبة[(١)].

ورفض مشهور متأخّري الإمامية القول بالتحريم مطلقاً أو في الجملة، واستندوا لشرعيّة الاستخارة ـ بكلّ أنواعها ـ إلى النصوص العامة في الدعاء تارةً والقرعة أخرى، والنصوص الخاصّة الواردة في أصناف الاستخارات، كما سوف يأتي بعون الله سبحانه.

من هنا، سوف نستعرض القول بالحرمة، ثم نعرّج منه على القول بالجواز، وذلك على الشكل التالي:

١. حرمة الاستخارة (نظرية الشيخ شلتوت)، المستند والدليل

ذهب الشيخ محمود شلتوت ـ في نصٍّ مقتضب نسبيّاً يعود لأكثر من نصف قرن ـ إلى القول بحرمة الاستخارة المتضمّنة للاستشارة، مستنداً في ذلك إلى:

١ ـ قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِّ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُواْ بِالأَزْلاَمِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ**﴾ (المائدة: ٣)، على أساس أنّ طرق العرب في الاستقسام بالأزلام تشبه طرق أهل الاستخارة اليوم.

٢ـ إنّ علم الغيب مختصّ بالله تعالى، فلا معنى لمعرفة الغيب من قبل الإنسان بمثل هذه الطرق، فهي ضربٌ من الكهانة.

---

(١) انظر كلام الأردبيلي في: زبدة البيان: ٦٢٦.

٣ـ إنّ الاستخارة تنافي العقل والبرهان، كما أنّها إلغاءٌ للعقل وتعطيلٌ له.

كما شنّع شلتوت على ما اعتبره أقبح أنواع الاستخارات، وهي الاستخارة بالمصحف الشريف(١).

هذا، وقد اعتبر السيد باقر الصدر الاستخارة على خلاف الطبع العقلائي وإن لم يكن بصدد توهينها(٢).

ولكي يتضح مراد الشيخ شلتوت وتعليقات المعلّقين عليه، لابدّ من الوقوف عند آية الاستقسام بالأزلام؛ لتحديد معناها ودراسة مدى شمولها لظاهرة الاستخارة الرائجة اليوم.

وقفات نقديّة مع مستندات نظرية تحريم الاستخارة

أ ـ وقفة مع آية الاستقسام بالأزلام، محاولات نقديّة

ثمّة محاولات نقديّة للقراءة التي قدّمها الشيخ محمود شلتوت، وأهمّ ما يمكن قوله هنا ما يلي:

المحاولة النقديّة الأولى: لا شكّ في حرمة الاستقسام بالأزلام في الدين الإسلامي، انطلاقاً من الآية القرآنية المتقدّمة التي صُدّرت بقوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ**..﴾، إلا أنّه وقع الخلاف بينهم في معنى الاستقسام بالأزلام، وفي ضوء هذا الخلاف يتحدّد موضوع حكم الاستخارة.

(١) راجع: محمود شلتوت، تفسير القرآن الكريم، مجلّة رسالة الإسلام، العدد ١٧ (عدد١، للسنة الخامسة): ١٥ ـ ١٦.

(٢) راجع: مباحث الأصول، ق٢، ج٢: ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٢٥٥.

والمطروح في كلمات اللغويين والمفسّرين وأمثالهم هنا عدّة معانٍ:

المعنى الأوّل: وهو ما ذكره غير واحد من أنّ قريشاً كانت لديها أزلام في الجاهلية مكتوبٌ عليها أمر ونهي، وافعل ولا تفعل، وأنّ هذه الأزلام قد وضعت في الكعبة يقوم بها سدنة البيت، فكان الرجل إذا أراد سفراً أو نكاحاً أتى إلى سادن الكعبة فطلب منه أن يُخرج له زلماً، فيقوم السادن بإخراجها له، فينظر، فإذا خرج قَدَحُ الأمرِ، مضى على ما عزم عليه، وإن خرج قَدَحُ النهي، قعد عما أراده. بل قد يكون مع الرجل نفسه ـ وليس في الكعبة ـ زلمان يضعهما في قرابه، فإذا أراد الاستقسام أخرج أحدهما.

وبهذا يكون معنى الاستقسام بالأزلام طلب أن يُقسم لهم الخير من خلال القداح وهي السهام، لأنّ الأزلام جمع زلم، وهو السهم الذي لا ريش له، وهذه السهام كان يكتب عليها «أمرني ربي افعل» أو «نهاني ربي لا تفعل» وكان بعضها غفل، أي لم يكتب عليه شيء، وهي التي إذا خرجت أعادوا الاستقسام مرّةً أخرى.

ووفقاً لهذا القول الذي اعتمده أمثال الشيخ شلتوت، تصبح الاستخارة كالاستقسام، لا سيما استخارة ذات الرقاع، والسبحة، حيث إنّها تقوم على شيء لا يختلف عن ذلك الذي كان يفعله العرب في الجاهليّة.

بل لو أراد الإنسان الذهاب أكثر، فقد يحتمل منافاة الآية الكريمة لمشروعيّة القرعة أيضاً، كما أثاره السيد محمد صادق الروحاني رادّاً له[1]، وسيأتي أنّها تنطبق على القرعة في بعض الكلمات.

وقد ذكر الواقدي في المغازي أنّ قريشاً استقسمت بالأزلام عند هُبَل للخروج

(١) الروحاني، زبدة الأصول ٤: ٢٨٧ ـ ٢٩٠.

إلى بدر، وأنّها قد خرجت لها بالنهي، وأنّ أبا جهل هو الذي أصرّ على الخروج[١]، وسياق نقل الواقدي واضحٌ في هذا المعنى للأزلام.

وتحدّث القلقشندي في صبح الأعشى عن عادات العرب، فذكر منها الاستقسام بالأزلام، وقال: هي ضربٌ من الطيرة، كانوا إذا أرادوا فعل أمرٍ ولا يدرون ما الأمر فيه، أخذوا قداحاً مكتوباً على بعضها افعل، ولا تفعل، وعلى بعضها نعم، وعلى بعضها لا، وعلى بعضها خذ، وعلى بعضها سر، وعلى بعضها سريع، فإذا أراد أحدهم سفراً مثلاً أتى سادن الأوثان، فيضرب له بتلك القداح، ويقول: اللهم أيّها كان خيراً له فأخرجه، فيعمل على ما يخرجه له، وإن كان بين اثنين اختلاف في حقّ سمّى كلٌّ منهما له سهماً، وأجالوا القداح، فمن خرج سهمه فالحقّ له[٢]، وهذا يشبه القرعة.

المعنى الثاني: إنّ الاستقسام بالأزلام مرتبطٌ بالقمار، فهو تعبير آخر عن ظاهرة من ظواهر المقامرة كانت عند العرب، وذلك أنّهم كانوا يعمدون إلى الجزور، فيجزّؤونه عشرة أجزاء، ثم يجتمعون عليه، فيخرجون السهام ويدفعونها إلى رجل، والسهام عشرة، سبعة لها أنصباء، وثلاثة لا أنصباء لها. فالتي لها أنصباء: الفذ، والتوأم، والمسبل، والنافس، والحلس، والرقيب، والمعلى. والفذُّ له سهم، والتوأم له سهمان، والمسبل له ثلاثة أسهم، والنافس له أربعة أسهم، والحلس له خمسة أسهم، والرقيب له ستة أسهم، والمعلى له سبعة أسهم. والتي لا أنصباء لها: السفيح، والمنيح، والوغد. وثمن الجزور على من لا يخرج له من الأنصباء شيء.

---

(١) الواقدي، المغازي ١: ٣٣ ـ ٣٤.

(٢) صبح الأعشى في صناعة الانشا ١: ٤٥٨؛ وانظر حول ذلك كلّه: جامع البيان ٤: ٧٦، ٧٧؛ والكشاف ١: ٦٠٤.

وهذا هو المعنى المرويّ في أحاديث أهل البيت من طرق الإمامية[١]، وقد ذكر الشيخ الطوسي في التبيان المعنى الأول والثاني هنا[٢].

وهذا الذي جاء في الرواية الشيعية شرحاً للاستقسام بالأزلام موجودٌ بعينه أو قريب منه عند أهل السنّة في كتب التفسير، بوصفه شرحاً للميسر دون بيان الاستقسام بالأزلام[٣]، فأصل هذه الظاهرة موجودٌ متفق على وجوده، إلا أنّ الكلام في تسمية ذلك بالاستقسام بالأزلام بعد الفراغ عن تسميته ميسراً.

وبناءً على المعنى الثاني، يخرج الاستقسام بالأزلام خروجاً تاماً عن مفهوم الاستشارة أو التعرّف على المستقبل، ويدخل في وادي القمار وحرمته.

وهذا المعنى تتحمّله اللغة العربية في شرح كلمة ﴿**تستقسموا بالأزلام**﴾؛ لأنّ القمار ضربٌ من الاستقسام، والمفروض أنّ كلّ واحد يريد معرفة نصيبه بالسهام والأزلام.

وإلى هذا المعنى يرجع قول من قال بأنّ الاستقسام بالأزلام هو الشطرنج، أو أنّه كعاب فارس والروم التي كانوا يتقامرون بها. بل قد ذكر الفخر الرازي قولاً بأنّ الاستقسام بالأزلام هو الميسر دون أن يخصّه بحال خاصّ.

والسؤال الذي يطرح هنا هو: أيّ من هذين المعنيين هو الصحيح؟

قد يترجّح هنا المعنى الثاني ـ كما ذكر العلامة الطباطبائي وغيره ـ اعتماداً على

(١) راجع: الخصال: ٤٥١ ـ ٤٥٢؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٤٤ ـ ٣٤٥؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٨٤؛ وتفسير القمي ١: ١٦١ ـ ١٦٢؛ وجوامع الجامع ١: ٤٧٣؛ ومجمع البيان ٣: ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

(٢) التبيان ٤: ١٦ ـ ١٧.

(٣) انظر: تفسير الثعلبي ٢: ١٥١؛ وتفسير البغوي ١: ١٩٣؛ وتفسير النسفي ١: ١٠٥؛ وتفسير الرازي ٦: ٤٨؛ وتفسير القرطبي ٣: ٥٨، و..

سياق الآية القرآنية الكريمة؛ فإنّ هذه الآية وردت في أنواع الأطعمة المحرّمة، والمعنى الثاني ينسجم مع الأطعمة المحرّمة إذا فسّرناه بخصوص التفسير الوارد عن أهل البيت عليهم السلام، لا بمطلق الميسر؛ لأنّ مطلق الميسر، وكذا جعله من باب تعرّف الغيب، لا ينسجم مع الأطعمة، كما لا ينسجم مع ﴿**فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ**﴾ الوارد في ذيل الآية الكريمة، ويكون إقحام الاستقسام بالأزلام إقحاماً غريباً عن السياق، الأمر الذي يرجّح المعنى الثاني. بل لو نظرنا في الآية الأولى من سورة المائدة، حيث قال تعالى: ﴿.. **أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ**..﴾، ثم ربطناها بالآية الثالثة محلّ الشاهد، فستكون الآية الثالثة هي بيان الاستثناء الذي ورد في الآية الأولى، فتكون مرتبطةً بالأنعام، وهذا ما يرجّح تفسير أهل البيت عليهم السلام للآية الكريمة والذي يربطها بالجزور الذي يتمّ أخذه مقطّعاً بعد المقامرة عليه[(١)].

إلا أنّ هذا المقدار لوحده لا يوجب أكثر من الترجيح دون التعيّن، فكثيراً ما أقحمت الآيات في طريقة البيان القرآني بموضوعات تبدو غير مترابطة، وكانت الآيات، بل الآية الواحدة تتنقل بين موضوعات، فليس غريباً عن النصّ القرآني أن يقع هناك إقحام لموضوع ضمن موضوعٍ آخر.

ولعلّ ما يعزّز ما نقول هو أنّ الآية الثالثة وإن وردت في المطاعم، إلا أنها بأجمعها وردت في بيان المأكول، لكنّها عندما وصلت إلى الجزور المأكول بطريقة القمار لم تقل (وما قسم بالأزلام) حتى تنسجم مع السياق المتقدّم، وإنّما أشارت إلى

(١) علي الصافي الكلبايكاني، بحث حول الاستقسام (مشروعيّة الاستخارة): ٤؛ والطباطبائي، الميزان ٥: ١٦٦؛ والبجنوردي، القواعد الفقهيّة ١: ٧٠ ـ ٧١؛ وناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ١: ٧١ ـ ٧٣؛ وموسوعة الفقه الإسلامي ١١: ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

حرمة الفعل لا حرمة المأكول فقالت: ﴿وَأَن تَسْتَقْسِمُواْ بِالأَزْلاَمِ﴾، ولعلّها لذلك قالت: ﴿ذَلِكُمْ فِسْقٌ﴾ رابطةً هذا الذيل بخصوص المقطع الأخير. فغاية ما تفيده كلمات أمثال العلامة الطباطبائي هو ضربٌ من الترجيح لا تعيين هذا المعنى.

المحاولة النقديّة الثانية: وهي التسليم الجدلي بأنّ الآية تتكلّم عما ذكره الشيخ شلتوت، لكن مع ذلك هناك فرق وامتياز بينها وبين الاستخارة، وذلك من جهة أنّ الاستقسام بالأزلام عند العرب كان في الكعبة عند هبل، وكان في ذلك ضربٌ من الشرك واستعلام حال الغيب والمستقبل من الأصنام، ولم تكن نيّتهم في ذلك قصد القربة إلى الله تعالى، على خلاف الاستخارة التي هي ابتهالٌ ودعاء لله وحده لا غير، وطلبٌ للتعرّف على المستقبل منه، وهو علام الغيوب، فالفرق بينهما هو الفرق بين التوحيد والشرك [1].

ولكن هذا التمييز يبدو لي لا يخلو من تحكّم فليس في النصوص التاريخية التي تحدّثت عن هذه العادة عند العرب إشارة إلى أنّهم كانوا يطلبون ذلك من الأصنام، بل كلّ ما في الأمر أنّ هذه السهام كانت توضع عند الكعبة، ولعلّ ذلك لشرفها أو لشرف الأصنام عندهم، وهذا غير أنّهم كانوا يقصدون التعرّف على الغيب من الأصنام، ولم يرد ذكر هبل إلا في بعضٍ قليل من النصوص التي تحدّثت عن الموضوع.

ولو غضضنا عن هذا، وكانت الاستخارة مشروعةً واقعاً، وكانت المشكلة في

(١) الصافي الكلبايكاني، بحث حول الاستقسام: ٦؛ وحسين الحلّي، بحوث فقهيّة: ٧٠؛ وفضل الله، القرعة والاستخارة: ١٢٦؛ وناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ١: ٧٣ ـ ٧٤؛ والبجنوردي، القواعد الفقهيّة ١: ٧٣؛ ومحمّد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٤: ٢٨٩؛ وموسوعة الفقه الإسلامي ١١: ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

الجهة التي توجّه الاستخارة والدعاء لها، لو كان هذا صحيحاً، ما صحّ مجيء الآية الكريمة بهذا الخطاب الناهي عن أصل الاستقسام بالأزلام، بل للزم القول: وأن تستقسموا بالأزلام عند الأصنام أو لغير الله، تماماً كما قال في المقطع: ﴿**وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ**﴾ أي وما ذبح للنصب وتقرّباً لها، وهي الحجارة التي وضعوها حول الكعبة وقدّسوها، فكان من الحقّ أن يقول: وأن تستقسموا للنصب أو للأصنام أو منها وهكذا، فمجيء النصّ ناهياً عن الفعل بالمباشرة لا على نتيجته، ثم حذفه حيثيّة التحريم التي هي الأصنام لا نفس الاستقسام بالأزلام كاشفٌ عن أنّ القضيّة لا علاقة لها بموضوع الشرك والتوحيد، ما لم يدّع في المرحلة السابقة ارتكاز مفهوم الشرك في هذه الظاهرة ومعروفيّة ذلك بين العرب، وإثبات ذلك من خلال نصوص اللغويين والمؤرّخين والمفسّرين صعبٌ جداً. وربط ﴿**وَأَنْ تَسْتَقْسِموا بالأَزْلامِ**﴾ بقوله ﴿**وما ذُبِحَ عَلى النُصُب**﴾ وإن كان محتملاً لكنه ليس بظاهر.

المحاولة النقديّة الثالثة: وهي ترى أنّ ما جرى عليه العرب كان يهدف معرفة الغيب، أما الاستخارة فلا يراد منها ذلك، ولا يقصد منها سوى الدعاء لله تعالى كي يحسم المستخير موقفه و يرتفع عنه تردّده، ولهذا ورد النهي عن التفأل بالقرآن الكريم؛ لأنه يشبه فكرة الاطّلاع على الغيب، فأنت بالاستخارة تعرف أنّ الأمر فيه الخير سواء وقع أو لم يقع أو كيف وقع وأنه الأصلح، فهي طلب لمعرفة الرشد في الأمر لا أنّها طلب لمعرفة الغيب[1].

ويمكن تعميق المسألة أكثر من جهة أنّ الاستخارة نهايتها معرفة مراد الله في أن نفعل أو لا نفعل لا معرفة عواقب الأمور وخفيّات المستقبل، و من هنا اعتبر

(١) الكلبايكاني، بحث حول الاستقسام: ٦؛ وفضل الله، القرعة والاستخارة: ١٢٧.

بعضهم أنّ لها جانباً تشريعياً في معرفة الطلب الإلهي، لا ما يُتداول خطأ من قبل الناس في أنّ هدفها معرفة المستقبل، وهل أنّ حوادثه جيدة أم لا[(١)].

وهذا التمييز والتحليل للاستخارة جيّد، إلا أنّ المشكلة تكمن في إثبات أن العرب كانوا يقصدون غير ما يقصد دينيّاً بالاستخارة، فمن قال بأنّهم كانوا يطلبون الغيب؟! بل ظاهر الأشياء المكتوبة على السهام يدلّنا على أنهم كانوا يريدون معرفة ما يريده الربّ (أمرني ربي ونهاني ربّي و..)، والعرب كانت ترى الله سبحانه وتعالى ربّاً مدبّراً، بشهادة النصّ القرآني الذي يقول: ﴿**قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ والأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيَّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللهُ فَقُلْ أَفَلاَ تَتَّقُونَ**﴾ (يونس: ٣١)، فأيّ تمايز بين ما فعلوه وبين ما يُفعل عند المتديّنين بالاستخارة؟!

المحاولة النقديّة الرابعة: وهي ترى أنّ مسألة الاستخارة لم ترد في نصّ أو نصّين فقط، بل وردت في عشرات النصوص، وعند السنّة والشيعة معاً، حتى صنّف ابن طاووس كتاباً مستقلاً فيها جمع فيه عشرات الروايات من أكثر من ٣٨ مصدراً، وهذا الكمّ الهائل من النصوص الحديثية يفرض بنفسه تعيّن المعنى الذي لا ينافي الاستخارة في تفسير الاستقسام بالأزلام[(٢)].

إلا أنّ هذا الكلام نافع في حال دون حال:

أ ـ أما الحال التي ينفع فيها، فهي عند عدم تشكّل ظهور واضح في دلالة الآية القرآنيّة، فإذا تردّد المعنى بين محتملين أو محتملات كان يمكن اعتبار مجموع

---

(١) محمد الصدر، ما وراء الفقه ٣، ق١: ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٢) انظر: فضل الله، القرعة والاستخارة: ١٢٣ـ ١٢٤؛ والصافي، بحث حول الاستقسام: ٦ ـ ٨.

النصوص مفيداً هنا بوصفه أحد قرائن الترجيح، تماماً كما هي الحال في التعامل مع الألفاظ المشتركة.

ب ـ **وأما الحال التي لا ينفع فيها،** فهي ما إذا انعقد الظهور القرآني عند المفسّر أو الفقيه، ففي هذه الحال سوف تُعتبر كلّ هذه الأحاديث معارضةً للقرآن الكريم فتُطرح، ولا وحشة في هذا الطرح إذا كان مواقفاً للقواعد، كيف وقد ردّوا الكثير من الروايات التي كانت منافيةً للقرآن في مسألة تحريف الكتاب الكريم، ولم يجدوا في ذلك حرجاً أو ضيقاً.

يضاف إلى ذلك أنّ المناقش هنا أقحم نصوص الاستخارة الدعائيّة في ضمن نصوص الاستخارة، وصحّ له لأجل ذلك استحضار نصوص أهل السنّة، مع أنّ الاستخارة الدعائيّة لا علاقة لها بإشكالية الشيخ شلتوت أساساً، فلم ينف الرجل الاستخارة التي بمعنى مطلق الدعاء أو الصلاة مع دعاء، فهذه من التي طفحت بها كتب الفقه والحديث عند السنّة والشيعة معاً، حتى لا يكاد يخلو كتاب منها، وصرّح بعض الزيديّة أيضاً بكونها مندوبة[1]، إنّما ناقش في الاستخارة الاستشارية التي يندر وجود أحاديث فيها في كتب أهل السنّة، فقد حصل تشويش في عرض المشهد هنا. نعم نسب المحقّق الحلي إلى طائفة من الجمهور (علماء أهل السنّة) إنكارهم الاستخارة الدعائيّة حسب ظاهر سياق كلامه[2]، وهو غريب؛ فإنّها مجرّد دعاء فلا معنى لإنكارها ما لم يقصد إنكارها بخصوصها، وإلا فهي كثيرة في كتب أهل السنّة الفقهيّة والحديثية كما قلنا.

وعليه، فهذه المحاولة النقديّة تنفع هنا لو وقعنا في ارتباك دلالي في الآية الكريمة

---

(١) راجع: الإمام يحيى بن الحسين، الأحكام ٢: ٥٣١ ـ ٥٣٢.

(٢) الحلّي، المعتبر ٢: ٣٧٥.

ووثقنا بصدور نصوص الاستخارة الاستشاريّة عن المعصوم عليه السلام.

المحاولة النقديّة الخامسة: وحاصلها أنّ انطباق عنوان الاستقسام بالأزلام على فرضيّة القمار والجزور واضح؛ لأنّ الهدف تقسيم الجزور بينهم بالأزلام، وهذا على خلاف المعنى الأول، فإنّه وإن كانت فيه استعانة بالأزلام، لكن ليس فيه استقسام ولا قسمة ولا طلب للأقسام[١]، فيكون تعبير (الاستقسام) غير واضح الانطباق في فرضيّة الشيخ شلتوت.

إلا أنّ هذا الكلام غير صحيح؛ لأنّ الاستقسام ليس بمعنى طلب الأقسام أو فرض وجود أقسام ويراد توزيعها فحسب، بل القسم بمعنى إفراز النصيب، واستقسمه بمعنى سأله أن يقسم له نصيبه[٢]، وهذا كما يصدق في حالة الجزور والمقامرة عليه، يصدق كذلك في حالة الاستخارة الاستشاريّة؛ لأنّ المستخير يطلب عمليّاً أن يقسم الله له الخير، ويجعل بعض الخير من نصيبه، فيطلب منه أن يهديه لما يفعل كي يكون الخير من نصيبه. وكأنّ المستشكل هنا كان محكوماً بالذهنيّة الفقهيّة لا اللغويّة.

والصحيح في مناقشة الاستدلال بآية الاستقسام بالأزلام هو أنّه بعد أن راجعنا المصادر رأينا هذه الكلمة تحتمل معنيين: أحدهما ما ذكره الشيخ شلتوت، وثانيهما ما يكون ضرباً من القمار. ولا مرجّح لأحد هذين المعنيين المحتملين على الآخر في داخل نصّ الآية الكريمة بحيث ينعقد ظهور قرآني لصالحه، وفي هذه الحال يصعب الاستدلال بالآية الكريمة لإثبات التحريم، بل سيكون مجموع النصوص الحديثية قرينةً مساعدة خارجيّة ـ لو صحّت ـ على ترجيح فرضيّة القمار الموافقة أيضاً

---

(١) الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الفقهيّة: ٢: ٣٧.

(٢) الراغب الإصفهاني، المفردات: ٤٠٣.

للروايات التفسيرية الواردة عن أهل البيت عليهم السلام.

ب. وقفة مع مسألة الاستخارة وعلم الغيب

من الواضح أن إطلاق الشيخ شلتوت القول باختصاص علم الغيب بالله تعالى، يتغافل النصوص القرآنية والحديثية التي تؤكّد أنّ الله يُعلم بعضَ عباده بالغيب، كالأنبياء الذين ورد في القرآن الكريم الحديث عن إطلاعهم على الغيب في جملة من الموارد. نعم غاية ما في الأمر أنّ الإنسان لا يعلم الغيب في نفسه دن تعليمٍ من الله تعالى.

وحتى الذين أنكروا علم المعصوم بالغيب لم يقصدوا أنّه لا يعلم غيباً قطّ، بل قصدوا أنّه لا يوجد لدينا دليل عام يُثبت علمه بالغيب إلا ما خرج بالدليل، ولكنّهم لا ينفون علمه ببعض الغيب بتعليمٍ إلهي، فإذا كانت الاستخارة باباً مشرّعاً دينياً فلا داعي حينئذٍ لنفيه.

وقد ذهب السيّد محمد الصدر ـ كما ألمحنا سابقاً ـ إلى أنّ الاستخارة بمعنى التعرّف على الغيب مفهومٌ عرفي شعبي، وليس هو المراد من الاستخارة في النصوص، بل المراد هو الجانب الإرشادي تجاه الفعل أو الترك، فأنت تطلب من الله أن يأمرك بالفعل أو ينهاك، كما هي الحال مع استخارة ذات الرقاع، وليس هناك طلب أن يتنبّأ الإنسان بالغيب[1]، ولعلّه لهذا لم نجد أحداً من العلماء أقدم يوماً على استخدام الاستخارة لمعرفة الغيب والتنبّؤ به، بحيث عندما تخرج الاستخارة يُعلن ما الذي سيحصل في المستقبل. نعم هذا شيء موجود اليوم في الاستخارات ولو

---

(١) الصدر، ما وراء الفقه ٣، ق١: ٢٠٦.

عند العلماء، لكنّه لم يستخدم في المنهج العلمي عندهم، ولم يعتمدوا الاستخارة طريقاً ظنيّاً معتبراً.

وحتى لو كانت الاستخارة باباً لمعرفة الغيب، ولو قلنا بالجانب الإرشادي من حيث إنها تكشف التزاماً عن المصلحة في الفعل أو المفسدة، وهو أمر غيبي غير مدرك للإنسان عادة، حتى لو كان الأمر كذلك، فالمفترض النقاش في تفسير كيفية كونها باباً كذلك، لا القول بانسداد باب العلم بالغيب، مما لا دليل عليه بنحوٍ مطلق. وعليه فمداخلة الشيخ شلتوت هنا غير كافية بهذا المقدار.

ج. تأمّلات في إشكاليّة الاستخارة وتعطيل العقل

كانت حصيلة الملاحظة الثالثة للشيخ شلتوت هنا أنّ الاستخارة فيها ضربٌ من تعطيل العقل، وهذا أمرٌ مرفوض، فالمؤمن بدل أن يفكّر في الأمر ويقلّب فيه النظر ويتأمّل في أطرافه وفي مصالحه و مفاسده، صار يعطّل عقله ويذهب نحو السبحة أو المصحف ليأخذ الجواب منهما بطريقة غير عقلائية وغير متعارفة، وهذه ثقافة يرفضها الإسلام والعقل معاً.

وقد أجيب عن هذه الإشكالية بأنّ العقل الإنساني قد يُصيب وقد يخطأ، وكما يحثّ العقل نفسه على استشارة الآخرين في الأمور، ويرى ذلك نضجاً عقلياً وكمالاً في الوعي، كيف لا يجيز استشارة الله العالم بالغيب وبالمصالح والمفاسد كلّها! أفهل يجوز استشارة المخلوقين الضعاف وتحرم استشارة الله العلّي القدير؟! وقد دلّت النصوص على أنّهم كانوا يتعلّمون الاستخارة كما يتعلّمون القرآن الكريم في العصر النبوي، وأنّها كانت ثقافة سائدة لديهم. والقرآن فيه تبيان كلّ شيء، فلابد أن

يشمل بيان مصالح أفعال العباد من خلال الاستخارة[1].

إلا أنّ هذه المحاولة في الجواب غير صحيحة، وذلك:

أولاً: إنّ نصوص الاستخارة التي تتحدّث عن العصر النبوي لا يوجد ما يثبت كون المراد منها هو الاستخارة الاستشارية، بل إن لم نقل بأنّ الأقرب إرادة الاستخارة الدعائيّة كما هو المدلول الأوّلي للكلمة، فلا أقلّ من كونه محتملاً للغاية في أن يكون المراد هو الاستخارة الدعائيّة، أو بعض ألوان الاستخارة الاستشاريّة التي تكون علامتها ما يلقى في القلب بعد التأمّل أو ما يُلقى على ألسن بعض الأشخاص الذين يستشيرهم المستخير فيأخذ بما يشور عليه أغلبهم أو بعضهم، فلا يصحّ جعل أي نصّ فيه كلمة (الاستخارة) ومشتقاتها شاملاً لمركز النقاش مع الشيخ شلتوت، وليس هناك إطلاق يمكن الاعتماد عليه هنا، بل غايته الحمل على المعنى اللغوي، وهو طلب الخير، ولعلّه لهذا قال السيد اليزدي بأنّ الأصل في الاستخارة هو الدعاء[2].

ثانياً: إنّ كون القرآن الكريم فيه تبيان كلّ شيء لا ربط له بمسألة الاستخارة بالقرآن، وقد حقّقنا في محلّه[3] أنّ بيانية القرآن هي بيانيّة للدين والهدى، لا أنّه بيان لكلّ شيء بنحو العموم المحقَّق بل لو كان الأمر كذلك فلماذا لا يقبل صاحب هذا الجواب ـ ولا غيره[4] ـ باستنباط الأحكام الشرعيّة عبر الاستخارة بالقرآن

(١) سلمان الدهشوري، دراسة استدلاليّة حول الاستخارة، مصدر سابق: ٨٥ ـ ٨٦.

(٢) راجع: العروة الوثقى ٤: ٣٢٣.

(٣) راجع: حيدر حب الله، حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٢٣٣ ـ ٢٥٧.

(٤) راجع ـ على سبيل المثال ـ: الخوئي، شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ١: ٢٠٠، بل ذكر عدم جواز تقليد المرجع الذي يعمل بالقرعة والاستخارة والرمل في وصوله

الكريم؟! فكون القرآن فيه بيان كلّ شيء غير أنّ الاستخارة هي الوسيلة المعتبرة لاستكشاف ما في القرآن من بيانٍ لذلك الشيء.

ثالثاً: إنّ جواب المجيب هنا مبنيٌّ على فرضيّة مسبقة غير معلومة، وهي أنّ الله استجاب دعاء الداعي وأعطى رأيه في الموضوع الذي هو محلّ الاستخارة، لكي نرتّب الأثر على النتيجة، فإشكاليّة شلتوت ليست في نفس استشارة الله تعالى؛ وإنّما في ترتيب الأثر عليها و ترك التفكير والتأمّل، وهذه مشكلة في محلّها لم يجب عليها المجيب على شلتوت هنا.

إنّ تعطيل العقل يكون عندما نعمل بنتيجة الاستخارة تاركين التفكير في الموضوع، لا عندما نُقدم على الاستخارة نفسها، فليس هذا هو إشكال شلتوت حتى يجاب بأنّها استشارة لله تعالى، فلنستشر اليه سبحانه فلا مشكلة في الأمر، لكن العمل على وفق الاستخارة تاركين التفكير يفترض ـ ادّعاءً ـ أنّ الله أبدى رأيه، وهو أمر غير مؤكّد، فكم من دعاءٍ لم يستجبه الله سبحانه لمصالح لا نعرفها، فهذا أشبه شيء بشخص استشار زيداً فسكت زيد، فاحتمل المستشير أنّه أعطى رأيه بكذا وكذا. ففعل الفعل على هذا النحو بحجّة أنّه استشار تاركاً التفكير في الموضوع. وهذا ضربٌ من اللاعقلانية التي يدّعيها شلتوت.

قد يقال بأنّ بعض النصوص الدينية قد حثّت على حُسن الظنّ بالله سبحانه في أنّه يستجيب لعباده، وهذا ما ينتج عنه أن نفترض أنّه أعطى رأيه عند فتح المصحف الشريف، ونحن نعمل بما رأيناه اعتماداً على حُسن الظنّ المأمورين به والمدعويّن له.

والجواب: هذا الأمر صحيحٌ، وبهذا استدلّ بعضُ الفقهاء على شرعيّة

للأحكام الشرعيّة.

الاستخارة كما سيأتي، أي بإطلاقات مشروعيّة ومحبوبيّة الدعاء وحُسن الظنّ بالله تعالى، لكن هل هذا الطريق يثبت عقلانيّة الاستخارة مطلقاً؟

لنفرض أنّ شخصاً دعا الله تعالى أن يحنّن قلب الظالم عليه، وكان رجلاً مطارداً يُراد اعتقاله ليُقتل، فهل يصحّ منه أن يذهب برجليه للظالم الذي يبحث عنه لقتله بحجّة أنّه دعا الله تعالى أن يحنّن قلب الظالم عليه وأنّه لابدّ من حُسن الظن بالله سبحانه؟!

لنفرض أنّ صفقةً تجارية كان احتمال الخسارة فيها يفوق التسعين في المائة، ثم دعا إنسانٌ الله سبحانه أن يُربحه في هذه الصفقة، هل يصحّ منه الإقدام عليها بحجّة حُسن الظنّ بالله سبحانه؟ وهكذا إذا لم يعرف أنّها خاسرة أم رابحة أم أنّ الظالم يريد قتله أم لا، فهل يصحّ الإقدام بحجّة حسن الظن باستجابة الله تعالى لدعاء العبد؟!

إنّ فكرة حُسن الظن بالله تعالى لا تنافي فكرة «اعقلها وتوكّل»، فلا يصحّ بحجّة حُسن الظن أو بحجّة التوكّل على الله سبحانه ترك الاشتغال على نظام الأسباب والمسبّبات المبثوث في هذا العالم، وهذا كلّه يعني أنّ إطلاقات أدلّة الاستخارة تعارض هذه المفاهيم العقلانيّة والدينيّة، فتكون منافيةً لنشاط العقل وداعيةً لتعطيله، وهذا هو ما أراده شلتوت.

فلنتصوّر أنفسنا مخلصين لإطلاقات أدلّة الاستخارة بالسبحة والمصحف والرقاع، بحيث إنّ كلّ أمر نريد أن نفعله ـ مهما كان ـ نعمل على ما تقول الاستخارة فيه، ولا نفكّر فيه أبداً، ففي هذه الحال إذا لم نسمّ هذا تعطيلاً للعقل فماذا نسمّيه؟ فلو صحّ الجواب بإطلاقيّة مسألة الدعاء للزم أن نصل إلى هذه النقطة

تماماً.

والملفت أنّ بعض الذين استندوا في إثبات مشروعيّة الاستخارة إلى عمومات الحضّ على الدعاء، ذكروا أنّه من المناسب الاقتصار في الاستخارة على الحدود العقلانيّة للدعاء، وهذا ما دفعهم لحصر الاستخارة بنحو (من المناسب) بحال الحيرة أو عدم وضوح المصلحة وفقدان من يمكن الاستعانة به[1]. ولم يتّضح وجه التخصيص ما دامت نصوص الدعاء مطلقة ونصوص حُسن الظنّ بالله تعالى مطلقةً كذلك!

فالصحيح في الجواب هو تحديد إطلاقات الاستخارة، لكنّ المشكلة تكمن فيما يُثبت هذا التحديد بطريقةٍ ترفع التنافي المفترض، وسوف يأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ الحديث بالتفصيل عن محلّ الاستخارة، و هناك ستكون نتيجة هذا البحث، حيث سنرى أنّه على بعض النتائج يتقيّد محلّ الاستخارة بحال التحيّر عقب استنفاد الوسائل الأخرى، فيما على بعض النتائج الأخرى لا قيد من هذا النوع، فيجري إشكال الشيخ شلتوت في حيثية الإطلاق هذه، ويكون إشكاله موجباً للتقييد لو تمّت معطياته.

وحاصل الكلام هو أنّ هذه الطريقة في الردّ على شلتوت غير صحيحة، والطريقة الصحيحة في فهم الموضوع إنّما تكون بعد بحث الأدلّة الخاصّة مع بيان محلّ الاستخارة.

ونستنتج من مجموع ما تقدّم أنّه لم يقم دليل حاسم يُثبت حرمة الاستخارة بنوعَيها: الدعائية والاستشارية، ومن ثم تبقى على مقتضى قاعدة البراءة ومقتضى

---

(١) الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الفقهيّة ٢: ٣٤.

الجواز والشرعيّة.

٢. شرعيّة الاستخارة (نظريّة مشهور الفقهاء)، الشواهد والمعطيات

بعد عدم نهوض دليلٍ مقنع على تحريم الاستخارة، يأتي الدور للمرحلة الثانية، وهي هل هناك دليلٌ على شرعية الاستخارة وجوازها من حيث المبدأ أم لا؟ وهل يملك الرأي المشهور في الفقه الإسلامي هنا دليلاً مقنعاً أيضاً؟

لقد أقام المستدلّون على جواز الاستخارة بعض الأدلّة، نحاول هنا التعرّض لأهمّها وأبرزها على الطريقة التالية:

٢.١. مقتضيات قانون البراءة، والترخيص في ممارسة الاستخارة

الدليل الأوّل الذي يمكن طرحه هنا لصالح شرعيّة الاستخارة هو أنّ جواز الاستخارة هو مقتضى أصالة البراءة، بعد عدم نهوض دليلٍ على الحرمة كما تقدّم، فتكون الاستخارة ـ بما هي فعلٌ من الأفعال ـ جائزةً، ويكون ترتيب الأثر عليها جائزاً، ما لم يتضمّن محرّماً من المحرّمات ولو بالعنوان الثانوي، وتكون مخالفتها ـ بما هي مخالفة لها ـ أيضاً جائزة.

نعم، نسبة نتيجتها إلى الله تعالى تكون محرّمةً؛ لأنّ أصل البراءة لا يفيد صحّة ذلك، بل هو تقوّلٌ على الله تعالى ومشمولٌ لحرمة التقوّل عليه بلا دليل، و أصل البراءة ليس بدليلٍ هنا على هذا المستوى كما هو واضح؛ لأنّ مهمّته تعيين الوظيفة العمليّة عند عدم الدليل، لا توفيرَ دليلٍ محرز أو أمارة شرعيّة من الأمارات المعتبرة كما هو المعروف في علم أصول الفقه.

كما أنّ هذا الدليل ـ أي أصل البراءة ـ لا يُثبت استحباب الاستخارة، بل غاية ما يثبت جوازها بما هي فعل، دون نسبتها لله ولا ادّعاء استحبابها، فضلاً عن أيّ حكمٍ شرعي آخر في حقّها.

٢.٢. الاستخارة ومرجعيّة نصوص الدعاء والتضرّع

الدليل الثاني هنا هو ما ذكره بعض المتأخّرين من الاستناد إلى عمومات ومطلقات أدلّة الدعاء ومشروعيّته، بل الحث عليه، فتفيد هذه العمومات والمطلقات شرعيّةَ الاستخارة، بل واستحبابها والترغيب فيها، كيف وتكون الاستخارة عند ذلك من العبادات، حيث قال تعالى: ﴿**وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ**﴾ (غافر: ٦٠)، فقد اعتبر الدعاءَ في هذه الآية الكريمة عبادةً، فتكون الاستخارة من العبادات المرغوبة، وذلك كلّه ينطلق من أنّ المستخير في مختلف أنواع الاستخارة يتوجّه إلى الله تعالى ويدعوه بأن يبيّن له الرشد في فعله أو يبيّن له الواقع المجهول ويحدّد له المصلحة من المفسدة.

ويترتّب على ذلك عدم انحصار طريقة التعرّف على الرشد أو المستقبل بالسبحة أو المصحف أو الرقاع، بل يمكن ذلك بأيّ وسيلة أخرى، ما دام مفهوم الدعاء شاملاً لكلّ الوسائل والطرق. نعم هذه الوسائل الخاصّة (السبحة والرقاع والمصحف و..) يمكن ترجيحها على غيرها على تقدير ثبوت أدلّتها الخاصّة[١].

---

(١) انظر: فضل الله، القرعة والاستخارة: ١٠٣ ـ ١٠٤؛ والإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الفقهيّة ٢: ٣٢ ـ ٣٣.

وقفات نقديّة مع الاستناد لعمومات الدعاء في تشريع الاستخارة

وهذا الدليل لعلّه من أفضل الأدلّة العامّة على إثبات شرعيّة الاستخارة وحُسنها، إلا أنه ينبغي التأمّل هنا في أطراف الموضوع، ففعل الاستخارة الدعائيّة لا شك في تمحّضه بعنصر الدعاء وصدق أدلّة الدعاء وحُسن الظنّ والتوكل فيه، وهذا واضح، إلا أنّ الكلام في الاستخارة الاستشارية، فهل هي فقط فعلُ دعاءٍ أم هي شيء مركّب من عدّة أمور؟

الذي يبدو لي أنّ الاستخارة الاستشارية تحتوي على عدّة عناصر:

العنصر الأول: الدعاء، حيث لا شك ولا ريب في أنّها دعاءٌ لله تعالى مهما كان متعلّقه، وهذا الجانب يظهر حال فعل مقدّمة الاستخارة، أي قبل أخذ حبّات السبحة، وقبل فتح المصحف الشريف أو مقارناً لذلك وسابقاً له معاً، وهذا الجانب أو العنصر يمكن إثبات شرعيّته بأدلّة الدعاء، بل وإثبات استحبابه بنفسه.

العنصر الثاني: نفس أخذ حبّات السبحة، ونفس فتح المصحف الشريف، ونفس التقاط بعض أوراق القرعة عشوائياً ونحو ذلك. ومن الواضح أنّ هذا لا يصدق عليه أنّه دعاء، بل هو فعلٌ مقارنٌ للدعاء أو لاحقٌ له، ومن الصعب القول بأنّه مشمول لأدلّة الحثّ على الدعاء.

العنصر الثالث: ترتيب الآثار على نتائج الاستخارة وخلق ثقافة الاستخارة في المجتمع بحيث يذهب المستخير عند مخالفته للاستخارة إلى التصدّق حذراً من المشاكل وما أشبه ذلك، وهذا كلّه من الواضح أنّه ليس دعاءً في حدّ نفسه، حتّى تشمله عمومات الدعاء ومطلقاته.

من هنا، أجد أنّه تبسيطٌ للأمر أن تُعَدّ الاستخارة ـ بما هي ظاهرة متكاملة مركّبة

من هذه العناصر الثلاثة ـ مجرّدَ دعاء أو مشمولة لنصوص الأدعية، بل لابدّ من ضمّ عناصر أخرى يفترض دراستها معها، وهذه العناصر الأخرى هي:

١ـ الاستشارة، بحيث يقال بأنّ هذه الظاهرة هي نوعٌ من الاستشارة لله سبحانه، فتكون الاستخارة مشمولةً حينئذٍ لأدلّة الدعاء من طرف، وأدلّة الاستشارة وحسنها من طرف آخر، وبهذا يتحقّق المطلوب وتصبح ظاهرة الاستخارة مشمولةً بكلّ أجزائها للعمومات المرغّبة.

وهذا التخريج جيّد، إلا أنّه هل أنّ أدلّة الحثّ على الاستشارة تشمل استشارة الله سبحانه؟ وهل يوجد مفهومٌ اسمه (استشارة الله) ورد الحث عليه في النصوص، غير النصوص الخاصّة بالاستخارة والتي سوف يأتي التعرّض لها؟ علماً أنّ تعبير مشاورة الله لم يرد سوى في حديثٍ واحد ضعيف الإسناد هنا، وسيأتي الكلام عنه بحول الله تعالى.

من هنا، نشكّك في شمول أدلّة الاستشارة لاستشارة الله؛ ونراها منصرفة عنها إلى استشارة الناس وأهل الحجى والعقول، ولا يفهم القارئ العربي من نصوص الحثّ على الاستشارة والشورى أنّ الإنسان يستشير الله سبحانه، ومجرّد صدق الكلمة في جذرها اللغوي لا يعني تحقّق الظهور العرفي، كيف لو صحّ ذلك لما كان هناك معنى لأن يستشير الإنسانُ غير الله، فمن يستشير الله ويمكن له مشاورته وأخذ رأيه والاستزادة به، من القبيح له استشارة الناس وهم ضعاف العقول! وإذا كان الله هو المستشار فهو لا يخطأ ولا يطعن من يشاوره، على خلاف الناس فقد يخطأ مستشارهم وقد يكذب، وقد تكون له مصالح فاسدة، فكيف حثّت النصوص على استشارة الناس والحال أنّه توجد إمكانية لاستشارة الله سبحانه؟!

ألا يوجب ذلك التشكّك في دلالة عمومات الاستشارة على مفهوم استشارة الله سبحانه؟! وألا يكون ذلك منبّهاً لصحّة دعوى انصراف أدلّة الاستشارة عرفاً عن استشارة غير الناس؟

٢ـ **حُسن الظن بالله تعالى والتوكّل عليه واليقين بالإجابة**، وهذا المفهوم نابعٌ من صلب أدلّة الدعاء التي ورد فيها مثل هذا الشيء، ونتيجة هذا الموضوع ستتشكّل فكرة الكشف، فإنّه عندما يدعو الإنسان الله سبحانه أن يعرّفه المصالح والمفاسد أو يعرّفه الرشد في الفعل وعدمه، وتحثّه النصوص على الإحساس بالاستجابة فسوف تتشكّل بطريقة طبيعية قوّة احتمالية في دلالة خروج السبحة بطريقة ما على المراد الإلهي، وتصبح نتيجة الاستخارة مظنونة في الحدّ الأدنى إن لم نقل مقطوعة.

ويمكن صياغة المسألة على الشكل التالي: إنّنا نعلم بأنّ الله لا يغشّ من استنصحه، وهو الكمال المطلق الذي لا عيب في علمه ولا قدرته ولا كرمه، وأنّه ليست له مصلحة شخصيّة في تفويت طلب الطالبين، وحيث إنّ الاستخارة من الدعاء، فمن الممكن أن يجاب الدعاء، بل يتعيّن جوابه إذا صحّ الإخلاص، وهذا معناه أنّ نتيجة الاستخارة بعد صدق الدعاء إن لم تكن تطابق الواقع، فلا تخلو من أحد أمور كلّها باطلة، إذ إما أن يرجع ذلك الى قصور في العلم الإلهي أو في القدرة الإلهية أو في الكرم الإلهي، أو تكون هناك مصلحة شخصيّة لله سبحانه، وهذا كلّه باطل، فيتعيّن استجابة الدعاء(١).

ويذهب بعض العلماء أيضاً ـ في سياق جوابه عن بُعد احتمال حصول تدخّل إلهي في الاستخارة أو معجزة تُحدث اختياراً صحيحاً لحبّات السبحة مثلاً ـ يذهب

(١) محمد الصدر، ما وراء الفقه ٣، ق١: ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

إلى الجزم بحصول المعجزة أو التدخّل الإلهي في الإنتاج، ويستند في ذلك لأحد وجهين على الأقلّ:

الوجه الأول: إنّ ما تقدّم في الاستدلال على صدق الاستخارة كافٍ في تحقيق اليقين بالنتيجة كما بيّنا، و إلا صار حالنا مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**وَلَكِن ظَنَنتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِّمَّا تَعْمَلُونَ**﴾ (فصّلت: ٢٢).

الوجه الثاني: الأخبار الخاصّة التي تتعهّد بصدق الاستخارة ونفي المصادفات فيها، وهي أخبار مستفيضة تدلّ على التدخّل الإلهي. وكون الله لا يجري الأمور إلا بأسبابها لا ينافي تدخل الله في نظام الأسباب بتحريك يد المستخير لاختيار حبّات السبحة بطريقة صحيحة تؤدي إلى الإنتاج الصحيح المطابق للواقع[١].

مفارقة الوعد بإجابة الدعاء مع عدمها خارجاً، محاولات ومتابعات

والمشكلة الأساسية التي تواجه هذا التفسير لمسألة اليقين بالإجابة وحُسن الظن بالله تعالى، هي مشكلة التخلّف الواقعي للدعاء، بمعنى عدم استجابته في كثير من الأحيان، سواء في الاستخارة أو خارجها، فكم نجد الله تعالى مدعوّاً لكنه لا يستجيب، ومن ثم فأقصى ما يفيد هذا الدليل تحصيل ظنّ ليس هناك دليل على حجيّته واعتباره، بل لا دليل على إسناد مؤدّاه للمولى سبحانه.

وقد حاول بعض العلماء الجواب عن هذه الملاحظة بأنّ ما يترائى لنا أنّه عدمُ استجابةٍ لدعاء الاستخارة، يمكن دراسته على عدّة مستويات:

المستوى الأول: أن يرجع ذلك إلى الدعاء نفسه، فإنّ المراد بالدعاء هو الطلب

(١) المصدر نفسه: ٢١٢ ـ ٢١٤.

مع التوجّه والفهم للمخاطب وحضور القلب مع الإخلاص في النيّة، فهذا هو الدعاء في المفهوم الإسلامي، وليس مجرّد لقلقة لسان. وعدم الاستجابة في بعض الموارد ناتجٌ عن عدم تحقّق موضوعها وهو الدعاء بالمعنى الذي قلناه.

المستوى الثاني: إنّ الاستجابة حاصلة قطعاً، لكنّها غير متعيّنة الزمان والمكان، فقد تحصل فوراً وقد تتأخّر قليلاً أو كثيراً، فيظنّ الداعي أنّ الدعاء لم يتمّ استجابته و الحال أنّه قد استجيب.

كما أنّ الآية الكريمة التي وعدت باستجابة الدعاء لم تشر إلى حالات التعارض أو التزاحم، بحيث تصبح الاستجابة فيها متعذّرةً تقريباً أو تحقيقاً، كرجوع الاستجابة إلى ضررٍ على العبد أو إلى ضررٍ على الآخرين، أو تعارض الدعاء لشخصين ونحو ذلك.

المستوى الثالث: إنّ عدم استجابة الدعاء، بل و إضرار العبد، قد تكون لمصلحة له كخرق السفينة في قصّة موسى والعبد الصالح.

المستوى الرابع: قد يرجع عدم استجابة الاستخارة إلى فقدان المستخير لشروط الاستخارة، حتى لو حصّل شرائط الدعاء. وشروط الاستخارة هي أن لا تكون ثانيةً بعد أولى على موضوعٍ واحد.

وهذا كلّه يدلّ على أنّ كلّ استخارة حصلت فيها هذه الأمور المتقدّمة فهي مجابة قطعاً ويقيناً، دون أن يخلف الله وعده في الاستجابة[1].

كما حاول بعض العلماء الآخرين هنا حلّ المشكلة بطرق أخرى:

منها: أنّ الوعد الإلهي مشروطٌ بالمشيئة، قال تعالى: ﴿**فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ**

---

(١) انظر: المصدر نفسه: ٢١٤ ـ ٢١٧، ٢١٨ ـ ٢٢٤.

شَاء﴾ (الأنعام: ٤١).

ومنها: أنّ المراد بالإجابة لازمها، وهو السماع، أي يستمع إلى دعواتكم[١].

وذكر الشيخ مغنية أنّ آيتي (الأنفال: ٢٤) و(الشورى: ٤٧) مقيّدتان باستجابة العبد وعدم تكبّره عن العبادة، وكذلك قوله تعالى: **﴿قَالَ قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُمَا فَاسْتَقِيمَا وَلاَ تَتَّبِعَآنِّ سَبِيلَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾** (يونس: ٨٩)، وهذا كاشفٌ عن أنّ عدم استجابة الدعاء أمرٌ راجع إلى عدم إيمان العبد واستقامته وأنّ الاستجابة مشروطة بصلاح العبد[٢]، ولهذا ربط المتشرّعة استجابة الدعاء بصلاح الداعي، فيطلبون من الأتقياء أن يدعو لهم.

وعلى أية حال، فهذا الكلام كلّه توجد عليه ملاحظات أبرزها:

الملاحظة الأولى: إنّ هذه المستويات الأربع التي ذكرها هذا الفقيه هنا هي بنفسها خير دليل على عدم حصول اليقين بالإجابة؛ لأنّه معها يمكن أن لا تكون شروط الدعاء قد تحقّقت منّي، ويمكن أن تكون المصالح والمفاسد الواقعيّة قد تزاحمت، أو قد تكون تزاحمت الأدعية والاستخارات، أو قد يكون الله تعالى رأى مصلحةً في أن أضع يدي على حبّات السبحة بطريقة غير صحيحة وغير ذلك، ومع هذا كلّه كيف يمكنني أن أجزم بأنّ استخارتي مستجابة؟!

إنّ اليقين بالإجابة يفترض أن يكون شاملاً لكلّ داعٍ أو مستخير، فكيف يجتمع اليقين بالإجابة مع كلّ هذه القيود التي تجعل الأدعية المستجابة واقعاً هي الأقلّ، وكيف يتحقّق الكشف اليقيني بل حتى الظنّي هنا للاستخارة، بل لمطلق الدعاء؟

---

(١) انظر: المجلسي، مرآة العقول ١٢: ١٩.

(٢) محمّد جواد مغنيّة، في ظلال نهج البلاغة ٤: ٣٠٤.

إنّ مردّ هذا الكلام إلى القول بوجود علم إجمالي باستجابة بعض الاستخارات الواقعة من الناس دون تعيين المعلوم بالإجمال تفصيلاً، وإنما يبقى على إبهامه وإجماله، وهذا لا يجتمع مع اليقين بالإجابة بوصفه عنصراً معرفيّاً كاشفاً.

الملاحظة الثانية: لو صحّ هذا النهج على المستوى المعرفي والكشفي للزم إجراؤه في مجال القضاء، بل وفي مجال الاجتهاد والإفتاء؛ لأنّ أدلّة الاستخارة ولو كانت غير شاملة ـ فرضاً وسيأتي بحثه ـ لغير حالات التردّد وانسداد الأمور تماماً كأدلّة القرعة، إلا أنّ المفروض أننا نستدلّ بعمومات الدعاء حيث يفترض أنّها شاملة لكلّ دعاء، فكما يحصل من الدعاء العادي يقينٌ بالإجابة، لماذا لا نفعل ذلك في الدعاء باكتشاف الحكم الشرعي أو في كشف الجاني؟! وإذا كان حديث «إنما أقضي بينكم بالأيمان والبينات» موجباً لتقييد وسائل الإثبات القضائي، لو سلّم بأنّ المراد بالبيّنات خصوص البيّنة الشرعية المصطلحة وليس مطلق البيّنة، فإنّ الاجتهاد لم تُذكر في نصوصه ضرورة اتّباع وسائل خاصّة بحيث يُنهى عن غيرها لو أفادت اليقين، وهذا ما يشمل أيضاً اتّباع ولي الأمر وقادة ومسؤولي البلاد الإسلامية هذا السبيل لاتخاذ قراراتهم الإجرائية، إذ لم يرد في النصوص تقييد وسائل معلوماتهم بقيد.

يضاف إلى ذلك أنّ أدلّة الاستخارة، سيأتي المناقشة والحديث في اختصاصها بحال الحيرة وعدمه.

الملاحظة الثالثة: إنّ صاحب الاستدلال والمناقشات قد وقع في تناقضٍ هنا، ففي استدلاله على يقينية الإجابة ذكر أنّه بعد صدق الدعاء لا يكون هناك معنى لعدم الإجابة إلا القصور في العلم الإلهي أو القدرة أو الكرم أو وجود مصلحة شخصيّة

للمولى، وكلّه محال، لكنّه هو نفسه لما حاول تخريج الأدعية التي لا نجدها تستجاب ذكر عناصر أخرى لعدم الإجابة غير هذه الأربعة المستحيلة، وهي وجود مصلحة للعبد أو تعارض الأدعية وتزاحمها، وهذا يعني أنّ عدم استجابة الدعاء لا يفضي إلى ما هو محال بالضرورة، فيكون آخر كلامه مناقضاً لأوّل كلامه بحسب المحصّلة النهائية للموضوع.

الملاحظة الرابعة: إنّ الحديث عن لزوم تحقّق القصد في الدعاء والتوجّه والإخلاص وأمثال ذلك كلام صحيح؛ لأنّ هذه العناوين هي التي تحقّق صدق عنوان الدعاء لله تعالى، إلا أنّ ما ذكره غير واحد من علماء الأخلاق من تبرير عدم استجابة الدعاء ـ زيادةً على ما تقدّم ـ بأنّ الداعي لم يجتنب المعاصي الظاهرة وغيرها، أو لم يكن بالمستوى الروحي الرفيع الذي يوجب توكّله على الله تعالى وتفويض الأمر إليه، أو لم يقم بآداب الدعاء والاستخارة، كما ذكر ذلك السيد ابن طاووس وغيره[1].. هذا كلّه ـ ممّا سبق أن أثارته المعتزلة[2] ـ في نظري شلٌّ لما تريده الآيات القرآنية الداعية للدعاء، فقد صوّر هؤلاء العلماء الدعاء ظاهرةً معقّدة جداً، مستندين في بعض الأحيان لبعض النصوص الضعيفة أو التحليلات الشخصيّة والوجدانية، وهذا كلّه منافٍ لعمومات النصوص وظواهرها، فإنّ ظاهرها كفاية صدق الدعاء وكلّ ما له دخل في تحقّق هذا العنوان، أما إغراق الدعاء بسلسلة قيود تحيله إلى ظاهرة نادرة التحقّق في المجتمع فهذا في نظري ليس سوى فراراً من المشكلة هنا، من دون دليل معتبر.

---

(١) انظر: ابن طاووس، فتح الأبواب: ٢٩٧ـ ٣٠٠.

(٢) انظر: الرازي، التفسير الكبير ٥: ١١١.

الحلّ الأفضل لإشكالية المفارقة في الدعاء

الملاحظة الخامسة: ما يمكننا إضافته هنا واعتباره الحلّ لمشكلة عدم استجابة الدعاء أحياناً، بعد تخطّي كلّ هذه التأويلات التي قالها بعض العلماء، وهو أنّ المخصّص أو المقيّد للنصوص العامّة في استجابة الأدعية يمكن بالتحليل إرجاعه إلى عنصر واحد، وهو أنّ نصوص التعهّد الإلهي باستجابة الدعاء هي نصوص امتنانيّة تفضّلية من الله سبحانه على عباده، لغاية تحقيق الخير لهم عند رجوعهم إليه، والنصّ المسوق على نهج الامتنان مقيّد لبّاً بكلّ شيء يتقوّم به الامتنان والتفضّل. ومن الواضح أنّ تحقّق الضرر على العبد لو استجيب الدعاء أو فوات منافع أعظم له، يقعان على خلاف الامتنان، فلو استجاب الله تعالى لعبده دعاءه الذي يفضي به إلى وقوع الضرر عليه أو فوات منافع عظمى منه في الدين والدنيا لاستنكر العبد على ربّه بأنّك تعلم الغيب، وأنا حين دعوت ما كنتُ أعلمه، فكان من المناسب منك ـ وأنت جعلت الاستجابة للتفضّل وتحقيق الخير للناس ـ أن لا تستجيب، لا أن تستجيب لجهلي وقصوري وخطئي في الدعاء، فيلحقني بذلك ضرر أو تفوتني منفعة. وهكذا لو كان الدعاء موجباً لضررٍ راجع على سائر عباد الله تعالى، فإنّ استجابته منافيةٌ للامتنان في استجابة الدعاء عندما تقاس بالنوع الإنساني، إذ لا معنى للامتنان على العباد بشيء يلزم منه لحوق الضرر على بعضهم.

إنّ هذا القيدَ المفترَض نفهمه من السياق الامتناني فهماً عرفياً، وهذا هو ما يميّز محاولتنا هذه عن سائر المحاولات التي قيلت في الموضوع، وتشهد به النصوص الدينية أيضاً، مثل قوله تعالى: ﴿**وَيَدْعُ الإِنسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الإِنسَانُ عَجُولاً**﴾ (الإسراء: ١١).

ومن خلال ذلك نعرف أنّ الدعاء لطلب الحرام أو الدعاء بأذيّة الآخرين ممن لا تجوز أذيتهم أو الدعاء بأمرٍ ظاهره حسن لكنّ عواقبه سيئة على الداعي أو غيره، أو الدعاء الموجب تحقّقه لجميع الناس تغيّرَ النظام الطبيعي للعالم، وهو النظام الأصلح، ونحو ذلك كلّه خارجٌ عن عمومات استجابة الأدعيّة بالقرينة اللبيّة المتصلة، فليس مشمولاً للآية الكريمة الدالة على الاستجابة عند الدعاء من رأس.

ومن هذا القبيل تأخير الاستجابة، كما ورد في الدعاء: «ولعلّ الذي أبطأ عنّي هو خير لي لعلمك بعاقبة الأمور»[1]. فإنّ هذا لا يرجع إلى ما قالوه من أنّ الله وعد بالإجابة ولكنّه لم يذكر موعدها، فإنّ هذا التفسير غير صحيح؛ لأنّ الداعي حين يدعو فإنّ لسان حاله ومقصده هو تحقّق الاستجابة فوراً أو في أسرع وقت، فالزمان منظورٌ في الدعاء نفسه، كيف والآية الكريمة قالت: ﴿**أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِي وَلْيُؤْمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ**﴾ (البقرة: ١٨٦)، فإن تعبير (إذا دعان)، شاهد ـ خلافاً لتفسيرات المفسرين ـ على أنّ الاستجابة تكون عند الدعاء، وهذا هو ما يفسّر مجيء (إذا دعان)بعد (دعوة الداع) بما يوحي وكأن هناك تكراراً في الأمر، فإنّ هذه الجملة الثانية إنما تريد بيان سرعة الإجابة، أي أنني أجيب دعوة الداع بمجرّد أن يدعوني.

بل يرجع هذا كلّه ـ موضوع التأخير ـ إلى عنصر الامتنان؛ لأنّ التأخير أيضاً فيه المصلحة وفي السرعة المفسدة أحياناً، وهذا هو الذي يفهم من نصّ الدعاء المتقدّم.

ولتقريب فكرة الامتنان أكثر يمكن التشبيه بالوالد وولده، فإنّه إذا قال الوالد للولد: يا بنّي، أيّ شيء تريده فأنا سآتيك به، ثم طلب الولد ابن العشر سنوات أن

---

(١) مصباح المتهجّد: ٥٦٤، ٥٧٩؛ وإقبال الأعمال ١: ١٣٦، ١٣٩، ٣٠١، ٣٣٧.

يشرب الخمر، فإنّ الوالد يرفض، وهنا اذا اعترض عليه الابن بأنّك وعدتني، أبرز الوالد عذراً هو في الحقيقة قيدٌ لبّي، وهو أنّني حين قلت لك هذا الوعد كان غرضي تأمين مصالحك لا إلحاق الضرر بك، فكلامي مقيَّد من الأوّل، وهذا ما يقبله العرف منه حين يعتذر بذلك، ولا يعدّون كلامه الثاني وتراجعه تخصيصاً منفصلاً، بل يرونه حاكياً عن المخصّص المتصل.

وبناءً عليه، فاليقين بالإجابة مستحيلٌ إذا فسّرناه على إطلاقه بالمعنى المعرفي الكاشف عن الواقع وما سيحدث، تبعاً لتقيّد كلّ دعاء بما أسلفناه، وإلا لزم كذب الوعد الإلهي الوارد في الآيات الكريمة بالاستجابة، وهو واضح الفساد.

كيف يمكن فهم فكرة حُسن الظنّ بالله واليقين بالإجابة؟!

الملاحظة السادسة: بعد كلّ ما تقدّم، كيف يمكن فهم فكرة حُسن الظنّ بالله واليقين بإجابته؟

إنّ الذي يظهر أنّ هذه الفكرة ليست ذات بُعدٍ معرفي، وإنما هي ذات بُعد نفسيّ وروحي، فالغرض منها أن لا يُقبل الإنسان على الدعاء يائساً ومحبطاً لا يرى قيمةً لتوجّهه له تعالى، بل أن يدخل مؤمناً طائعاً يركن لله تعالى ويتوكّل عليه وملؤه أمل بالإجابة، بل إنّ مراجعة النصوص الحديثية في هذا المجال لا يعطي أكثر من هذا فضلاً عن أنّها جميعاً ضعيفة السند فيما هو دالّ منها.

ونظراً لأهمية الأمر، لا بأس باستعراض هذه النصوص، فهي محدودة عدداً[1] **وهي:**

(١) وسوف نحذف ما هو واضح في عدم دلالته، وإن ذكره بعض المحدّثين هنا، وهو روايات قليلة جداً.

الرواية الأولى: مرسل سليم الفراء، عن أبي عبد الله، قال: «إذا دعوت فأقبل بقلبك وظنّ حاجتك بالباب»[١].

وهي ضعيفة السند بالإرسال من طرف سليم الفراء، كما أنّ سندها في الكافي فيه إرسالٌ آخر بين أحمد بن محمد بن عيسى، وسيف بن عميرة، وهو (عن بعض أصحابه) حيث لم يسمّ هذا البعض.

وقد أورد الحرّ العاملي هذه الرواية حاذفاً (عن بعض أصحابه) بين ابن عيسى وابن عميرة[٢]، والصحيح هو الإثبات مؤيّداً بما نقله الفيض الكاشاني[٣] عن الكافي مما هو مطابق للكافي ونسخه الموجودة بين أيدينا اليوم، ويشهد لسهو قلم الحرّ العاملي أنه بنفسه روى الرواية عينها في موضع آخر مطابقاً للوافي وما هو موجود اليوم[٤]. فيكون سند الرواية مبتلى بالإرسال في موضعين منه. بل قد يقال بأنّ الرواية غاية ما تطلبه هو ظنّ الإجابة لا اليقين بالإجابة، فلا تكون فيها دلالة على الموضوع هنا، إذا لم نفسّر الظنّ باليقين.

إلا أنّ الأقرب أن يراد بالظن هنا اليقين، لتناسب الحكم والموضوع فإنه حيث أرادت بيان وفاء وعد الله واستجابة الدعاء كان الأنسب بها هو اليقين والله العالم.

الرواية الثانية: النبوي: «ادعو الله سبحانه وأنتم موقنون بالإجابة، و اعلموا أنّ الله لا يستجيب دعاءً من قلبٍ لاه»[٥].

(١) الكافي ٢: ٤٧٣.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ٧: ٥٢.

(٣) الوافي ٩: ١٤٨٣.

(٤) تفصيل وسائل الشيعة ٧: ٥٤.

(٥) الراوندي، الدعوات (سلوة الحزين): ٣٠؛ وانظر: هداية الأمّة ٣: ١٠٥؛ ونقله ابن

والظاهر أنّ هذا الحديث مأخوذٌ من كتب أهل السنّة، إذ لم نعثر له على مصدر إمامي قديم فضلاً عن وجود سندٍ له، وقد رواه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده عن عبدالله بن عمر[1]، كما أخرجه الترمذي من وجهٍ آخر من رواية أبي هريرة[2]. وقد وصف الهيثمي سند ابن حنبل بأنه حسن[3] وفي السند صالح بن بشير المري وقد غمزو في دقّته وحفظه وإتقانه، حتى ذكره ابن حبان في المجروحين، وقال: «واستحقّ الترك عند الاحتجاج»[4]، وقد ضعّفه غير واحد[5]، وقد وقع في طريق الترمذي إلى هذا الحديث أيضاً.

وذكر الهيثمي وغيره هذا الحديث بألفاظ متقاربة «وأنتم واثقون بالإجابة»[6]، بسندٍ ضعّفه هو بنفسه ببشير بن ميمون الواسطي.

وهذا الحديث ـ وحتّى غيره من أحاديث الباب ـ يحتمل معنيين في تفسيره كما ذكره العلامة المجلسي[7]:

المعنى الأول: أن يدعو الإنسان الله حال كونه مستيقناً بالإجابة، فيكون مرتبطاً بمورد بحثنا.

طاووس عن المعاني، فانظر: مستدرك الوسائل ٥: ١٩٠؛ وابن فهد، عدّة الداعي: ١٣٢؛ وعوالي اللئالي٢: ٣٣٣.

(١) مسند ابن حنبل ٢: ١٧٧.

(٢) سنن الترمذي ٥: ١٧٩ـ ١٨٠؛ والمستدرك١: ٤٩٣؛ والطبراني، الدعاء: ٣٩.

(٣) مجمع الزوائد ١٠: ١٤٨.

(٤) ابن حبّان، المجروحين ١: ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

(٥) راجع: الذهبي، ميزان الاعتدال ٢: ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

(٦) انظر: مجمع الزوائد١٠: ١٤٨؛ والجامع الصغير ١: ٣٨٦؛ وكنز العمال ٢: ٧٤؛ وفيض القدير ٢: ٦٩٥.

(٧) انظر: مرآة العقول ١٢: ٢٤ ـ ٢٥.

المعنى الثاني: أن يدعو الإنسان الله ويكون في حالةٍ من تحقيق مقوّمات الدعاء تحصّل اليقين بالإجابة، فيكون على حالة يستحقّ فيها الإجابة، ولعلّ ما يشهد لهذا المعنى هو تذييل الحديث، فإنه يقول: ادعوا الله متيقّنين بالإجابة، فلو دعوتموه بقلبٍ لاه فهو لا يستجيب، فيفهم منه أنّ المراد من صدر الحديث تحقيق كلّ الشروط اللازمة لتحقّق الاجابة، بل الحديث في مسند أحمد أوضح حيث قال: «..موقنون بالإجابة، فإنّ الله..». وقد تنبّه العلامة المجلسي هنا إلى أنّ اليقين لا معنى له بعد أن لا يكون من صلاح الداعي أن يستجاب له مخرّجاً ذلك بأنّ الإجابة تكون لأمر آخر لعلّه أفضل مما دعاه العبد(١).

والإنصاف أنّ الحديث يحتمل الوجهين المتقدّمين، لكنّ تخريج العلامة المجلسي غير واضح؛ لأن متعلّق اليقين ـ بحسب الحديث ـ هو الإجابة للدعاء، لا أنّ متعلّقه هو أنّ الله سيعطيه خيراً آخر لعلّه لم يلتفت إليه حين الدعاء، فإنّ هذا المعنى غير اضح من الحديث.

كما أنّ هذا الحديث وأمثاله عندما استخدم كلمة اليقين الدالّة على السكون النفسي لا على البُعد المعرفي بحسب معطياتها اللغوية، فهو يساعدنا أكثر على فهم أنّه يريد منّا أن نكون في حالة سكينة روحيّة عندما ندعو الله سبحانه ونثق به، وهذا غير حصول العلم بالإجابة بعد تمامية الدعاء، فهو من شروط حال الدعاء لا من المكتشفات التي نعرفها بعد تحقّق الدعاء فتأمّل جيداً.

الرواية الثالثة: خبر سليمان بن عمرو، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام، يقول: «إنّ الله تعالى لا يستجيب دعاءً بظهر قلبٍ ساه، فإذا دعوت فأقبل بقلبك، ثم استيقن

(١) راجع: المصدر نفسه ١٢: ٢٥.

الإجابة»[١].

وهذا الحديث يصعب تفسيره بالاحتمالين المتقدمين في الحديث السابق، بل يتعيّن فيه الاحتمال الأوّل هناك، وهو المعنى المستدلّ له هنا. لكنّ سند الحديث ضعيف بسليمان بن عمرو حيث لم تثبت وثاقته، كما أنّه لا سند له أساساً في غير كتاب الكافي، وقد صرّح العلامة المجلسي بضعف السند هنا[٢].

وقد يقال هنا أيضاً بأنّ «استيقن بالإجابة»، لا تعني العلم بها، بل هي دعوة لطلب تحصيل استقرار النفس؛ لأنّ اليقين فيه جانب نفساني على خلاف العلم ففيه جانب معرفي، وكلامنا على مستوى اللغة.

الرواية الرابعة: وهي قد ترجع إلى عدّة روايات وقد تكون روايةً واحدة، وهي حديث قدسي يقول سبحانه فيه: «أنا عند ظنّ عبدي بي، فليظنّ بي ما شاء يجدني عنده»[٣]، وقد ورد في صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع: «أنا عند ظنّ عبدي بي، إن خيراً فخيراً وإن شرّاً فشراً»[٤]، وورد بصيغة: «أنا عند ظنّ عبدي، فليظنّ ما شاء»[٥]، وورد بصيغة: «أنا عند ظنّ عبدي بي، فلا يظنّ عبدي بي إلا خيراً»[٦]. وقد كثر ورود هذا النص أو قريب منه في مصادر أهل السنة أيضاً[٧].

(١) الكافي ٢: ٤٧٣؛ ومكارم الأخلاق: ٢٧٠؛ وعدّة الداعي: ١٢٦، والوافي ٩: ١٤٨٣؛ وبحار الأنوار ٩٠: ٣٠٥، ٣٢٣.

(٢) مرآة العقول ١٢: ٢٤.

(٣) فقه الرضا: ٣٦١.

(٤) تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٢٩، ٢٣١؛ ومثله: مسند ابن حنبل ٢: ٣٩١، ٤١٣.

(٥) مستدرك الوسائل ١١: ٢٥٢.

(٦) عدّة الداعي: ١٣٢.

(٧) راجع: مسند أحمد ٢: ٤٤٥، ٤٨٢، ٥١٦، ٥٢٤، ٥٣٤، و٣: ٢١٠، ٢٧٧، ٤٩١، و٤:

وكلّ صيغ هذا الحديث تركّز على أنّ الله يكون عند ظنّ عبده، وترتّب بعض صيغ الحديث على ذلك الطلب من العبد أن يحسن الظنّ بالله حتى يكون له نتائج، وأن لا يسيء الظنّ به كي لا يرتدّ ذلك سلباً عليه، وكلّ صيغ هذا الحديث توصل بدرجة أو بأخرى إلى أنّ حُسن الظنّ بالله مطلوب وأنّ له نتائجه الحسنة.

وهذا الحديث الذي له أسانيد متعدّدة بعضها معتبر عند السنّة وبعضها الآخر معتبر عند الشيعة، لا يدلّ على شيء في موضوع بحثنا؛ لأنّ غاية ما يفيد أنّ على العبد أن يُحسن الظنّ بالله سبحانه، فيقول في قلبه بأنّ الله لن يأتيني منه إلا الخير وما فيه المصلحة لي، ولن يخذلني عما يكون لي فيه التوفيق والسداد، فإذا دعا الإنسان ربّه فإنّ معنى حُسن الظن ليس استجابة الدعاء بالضرورة، بل هو استجابة الدعاء على تقدير رجوع ذلك بالخير على الإنسان الداعي، وإلا لم يكن في استجابة الدعاء إلا الشرّ له، فلا ترابط عضويّ قهري بين حُسن الظن وأنّ الله سيستجيب، بل إنّ ما قلناه عن دعوة الإنسان بالشرّ وهو لا يدري يكون مقدّماً على ما نحن فيه، من حيث إنّ ذاك الاحتمال يفرض أن يكون حُسن الظن مفضياً إلى عدم استجابة الدعاءلا العكس.

وحديث حُسن الظن بالله ـ سواء كان هذا الحديث القدسي أم غيره من الأحاديث المرويّة في كتب المسلمين ـ يرجع إلى مفهوم الرضا بقضاء الله والتوكّل على الله، وأنّ ما يعطيه الله للعبد فيه خيرٌ له ولو لم يظهر هذا الخير لي، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿**مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولاً وَكَفَى بِاللّهِ شَهِيدًا**﴾ (النساء: ٧٩). ومفاهيم حسن الظن

١٠٦؛ وسنن الدارمي ٢: ٣٠٥؛ وصحيح البخاري ٨: ١٧١، ١٩٩؛ وصحيح مسلم ٨: ٦٢، ٦٦، ٩١؛ وسنن الترمذي ٤: ٢٣، و٥: ٢٣٨؛ والمستدرك ٤: ٢٤٠و..

بالله يمكن عدّها من المفاهيم الإيمانية المكمّلة للإيمان بخيريّة الله وأنّه كمال محض.

وبهذا يظهر أنه لا تلازم بين فكرة حُسن الظنّ بالله وبين اليقين المعرفي بالإجابة، بل هي تلتقي مع الإجابة وعدمها.

الرواية الخامسة: خبر ابن القداح، عن أبي عبدالله، أو أبي جعفر قال: «ما أبرز عبدٌ يده إلى الله العزيز الجبّار إلا استحيا الله عزّ وجل أن يردّها صفراء، حتى يجعل فيها من فضل رحمته ما يشاء»[١]. وهذا المفهوم قد نجد له حضوراً في بعض الروايات الأخرى أيضاً[٢].

إلا أنّ هذا الحديث ـ بصرف النظر عن مصدره وسنده ـ غاية ما يفيد أنّ الله تعالى لا يردّ الداعي صفر اليدين، لكنه لا يفيد أنه يستجيب له عين ما دعاه، فهو دالّ على عدم الإجابة أحياناً، فالله إذا دعي واستجاب فلا موجب للكلام، أما إذا دعي ولم يقرّر الإجابة فإنه لا يسمح برجوع داعيه خائباً متحسّراً، بل يعطيه شيئاً من رحمته، ولهذا قال: «من فضل رحمته ما يشاء» أي أنّه يعطيه شيئاً ما ولا يُرجعه خائباً بالمرّة، ولعلّه لو أدرك ما أعطاه لعرف كرم الله تعالى حتى لو لم يستجب له دعاءه الذي جاءه به.

وهذا الحديث يلتقي مع الفكرة التي قدّمها الحديث القدسي السابق؛ لأنّ تعهّد الله سبحانه أن لا يردّ الداعي خائباً بالمرّة، يفرض علينا أن نُحسن الظنّ بالله، وأنّه إذا لم يستجب لنا دعاءنا فلا يعني ذلك أنّنا لم نربح شيئاً بل سوف يعطينا شيئاً من فضل رحمته ويمنع عن الفساد الذي كان سيأتينا من دعائنا، حيث يدعو الإنسان بالشرّ دعاءه بالخير وكان الإنسان عجولاً.

---

(١) الكافي ٢: ٤٧؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٣٢٥؛ وعدّة الداعي: ١٩٦.

(٢) انظر: الصنعاني؛ المصنّف ١٠: ٤٤٣؛ والعهود المحمّدية: ٢٧٨.

وبهذا يتبيّن لنا جليّاً أنّ نصوص حُسن الظنّ واليقين بالاجابة على نوعين:

النوع الأول: ما لا دلالة له أساساً على تشكيل بُعد كاشف في استجابة الدعاء، وإنّما يرجع إلى موضوع تربوي في الرضا بقضاء الله والتسليم له وحسن الظنّ به، وهذا هو ما تحويه بعض الأحاديث السليمة من حيث الإسناد عند الفريقين.

النوع الثاني: ما فيه احتمال الدلالة ولو احتمالاً قويّاً أحياناً، وهذا كلّه ضعيف السند والمستند، فضلاً عن كونه يخالف منطق الواقع وما شرحناه سابقاً في مسألة تخريج تنافي النصّ الدالّ على حتمية الإجابة مع الواقع الحاكي عن عدم تحقّقها.

كما أنّ عدد هذه الروايات لا يزيد عن أصابع اليد الواحدة، فمن الصعب جدّاً والحال هذه ـ مع ما تقدّم ـ تحصيل وثوق أو اطمئنان بالصدور، وهو الحجّة في باب الأخبار.

ومن هنا نعرف، أنّه من العسير في الحالة العادية تحصيل كشف يقيني أو حتى ظنّي نوعي بالإجابة عند كلّ دعاء ندعوه، فالقول بأنّ دليل الدعاء وعموماته يفيد كاشفيّة الاستخارة عن الواقع الإلهي المراد بنحو اليقين أو الظنّ المعتبر بالخصوص غير واضح، ولعلّه لهذا كلّه لم يعمل العلماء بالاستخارة في سائر مجالات الفقه والقضاء والأمور العامة وغير ذلك.

الملاحظة السابعة: إنّ ما ذكره بعضهم من أنّ الإجابة معلّقة على المشيئة صحيح، لكنّ المفروض أنّ الوعد بالإجابة قد صدر، وهذا معناه أنّ المشيئة قد أعلمنا بها الباري تعالى، وأنه قرّر أن يستجيب دعاءنا، فلا معنى مجدّداً لعدم الاستجابة بحجّة التعليق على المشيئة.

يضاف إلى ذلك أنّ الآية المستشهد بها قد تمّ اقتطاع المقطع موضع الشاهد منها

بطريقة أثّرت على المعنى، فالنصّ القرآني يقول: ﴿قُلْ أَرَأَيْتكُم إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللهِ تَدْعُونَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاء وَتَنسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ﴾ (الأنعام: ٤٠ ـ ٤١). فالسياق سياق نزول العذاب أو قيام الساعة، وهذه الحالات قد حكمت النصوص نفسها بأنّ مجال الاستجابة فيها محدود.

يضاف إلى ذلك أيضاً أنّ تعليق المولى سبحانه الاستجابة في الآية الكريمة على المشيئة لا يعني أنّه لن يستجيب، بل هي طريقة البيان القرآني التي تعطيه سبحانه المشيئة حتى في الأمور التي تبدو لنا حتميّةً، كتلك الآيات التي تعلّق الخلود يوم القيامة على المشيئة الإلهيّة رغم حكم النصّ مراراً بثبوت الخلود، قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُم مِّنَ الإِنسِ وَقَالَ أَوْلِيَآؤُهُم مِّنَ الإِنسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِيَ أَجَّلْتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلاَّ مَا شَاء اللهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَليمٌ﴾ (الأنعام: ١٢٨).

الملاحظة الثامنة: إنّ ما ذكره العلامة المجلسي من أنّ المراد بالإجابة هو السماع، بمعنى أنّه تعالى يستمع لدعواتكم، خلاف الظاهر جدّاً، فإنّ السماع وإن كان من لوازم الإجابة، إلا أنّه لا يقال في لغة العرب: دعوته فاستجاب، بمعنى أنصت.

محاولة تفسيريّة جديدة لآيات الإجابة، خروج مثير عن سياق التفسير السائد

هذا، وقد كان خطر في ذهني سابقاً معنى لآية: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ (غافر: ٦٠). ولآية: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُواْ

لِي وَلْيُؤْمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ (البقرة: ١٨٦).

وهو أن يكون معنى الدعاء هنا هو طلب الله، بمعنى دعوة الله لأن يكون مع الإنسان، فإنّ الله إذا وجّهنا إليه دعوةً لكي يأتي إلينا ويقترب منّا ويعيش في قلوبنا فإنه يلبّي الدعوة فوراً، والمشكلة هي في العباد الذين دعاهم الله إليه لكنّهم لا يستجيبون لدعوته، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَجِيبُواْ للهِّ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَّ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾** (الأنفال: ٢٤)، وقال سبحانه: ﴿**اسْتَجِيبُوا لِرَبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللهَّ مَا لَكُم مِّن مَّلْجَأٍ يَوْمَئِذٍ وَمَا لَكُم مِّن نَّكِيرٍ﴾** (الشورى: ٤٧).

ومعه فلا يكون للدعاء في هاتين الآيتين علاقة بطلب شيء وحاجة من الله لكي يلبّيها للإنسان كما اشتهر بين المسلمين، بل هي من الدعوة لكي يقترب الله من العبد، وبهذا لا يكون هناك وعدٌ قرآني أساساً باستجابة الدعاء وإنما بتلبية الدعوة، ويكون المعنى مساوقاً لقولنا: إنّ الله إذا أراد العبدُ قربَه ساعد على الاقتراب منه. ولعلّ ما يشهد له هو أنّه عقّب في الآية بطلب أن يستجيب العبد لله، فكما أنّ الله لو أردناه أن يكون قريباً منّا ودعوناه إلى حياتنا فهو يأتي، كذلك على العباد أن يلبّوا دعوة الله الموجّهة إليهم أن يأتوا إليه ويتقرّبوا له سبحانه، وبهذا يتحقّق الربط بين طرفي الآية الأولى أيضاً، ولا يكون المراد منها أنّ الدعاء عبادة (وأنّه وصفه في الآية كذلك ليشير إلى عباديّته، مع أنّهم يحكمون باستحباب الدعاء وعدم وجوبه رغم أنّ الآية توعّدت بالجحيم، ما لم نقل أنّ التوعّد كان للتكبّر على الدعاء لا لتركه فقط)، بل المراد ادعوني إليكم لأعيش معكم، فإنّني أقبل الدعوة وآتيكم، ولست بحاجةٍ إليكم، ومع عظمتي فأنا أستجيب للدعوة، وفي المقابل عليكم أن تستجيبوا

لدعوتي لكم بأن تعبدوني ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، فإنّ عدم استجابتكم وأنتم فقراء هو تكبّرٌ على عبادتي، مع أنّني لا أتكبّر في استجابة دعواتكم.

كما لعلّ ما يساعد على هذا المعنى هو وصفه سبحانه لنفسه بأنّه قريب، فإنّ هذا الوصف متناسبٌ جداً مع المجيء، فأنت تقول: أدعوك للإتيان إلى منزلي، فتجيبني: إنني قريب من منزلك فآتي، فوصف القرب يتناسب مع المجيء جداً، بينما الذي يتناسب مع تحقيق المطالب في الأدعية هو وصف القدرة، تقول: لو طلبت منّي أن آتيك بكذا وكذا أو أن أشفيك فأنا قادر.

كما لعلّ ما يفيد هنا هو أنّ آية: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي﴾ جاءت في داخل سياق آيات الصوم وشهر رمضان، فقبلها قوله تعالى: ﴿أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُواْ الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ اللهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (البقرة: ١٨٣ ـ ١٨٥)، وبعدها قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُواْ مَا كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ

إِلَى اللَّيْلِ وَلاَ تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلاَ تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٨٧). مما يساعد على سياق الاقتراب من الله في هذا الشهر الفضيل وأنّ الله يقترب من عبيده عندما يريدونه.

وبناءً على هذا التفسير يرتفع أصل الإشكال هنا، وينتفي وجود تعهّد قرآني وإلهي بالإجابة، فعلى الإنسان الدعاء، والله ناظرٌ في أمره. نعم إذا طلب الإنسان الله ليقترب منه سيجد أنّ الله سيقترب ويوفّر له سبل الاقتراب منه.

وإنّني أطرح هذا التفسير للتأمّل والتفكير، ولا أجزم به الساعة، وقد لا يكون هناك ما يوجب تعيّنه، لا سيما مع أخذ العدد الهائل من النصوص في الدعاء والإجابة والاستجابة التي تدلّ على المعنى المشهور، والعلم عند الله.

الملاحظة التاسعة: إنّ ما ذكره الشيخ محمّد جواد مغنية في مقاربة دلالة الآيات على اشتراط صلاح الداعي غير واضحة أبداً؛ لأنّ قوله تعالى عن الذين يستكبرون عن عبادته ليس مرتبطاً بحال الداعي وهو داع، بل مرتبط بأصل إقباله على الدعاء، فانه إن لم يدعُ واستكبر على أن يتوجّه إلى الله ويطلب حاجته منه فإنّه سيكون في زمرة المتعالين على الله، وليس في سياق الآية أنّ الداعي يجب أن يكون عابداً تقيّاً حتى تصحّ دعوته وتستجاب، علماً بأنّ الذمّ جاء على الاستكبار على العبادة، لا على ترك العبادة والواجبات والفرائض.

وأما الآية الأخرى فهي بعد وعدها بالإجابة تطالب الناس بأن يقابلوا الله تعالى بالحسنى، فالله الذي إذا طلبتم منه شيئاً يلبّيه ها هو يطلب منكم ما يحييكم فعليكم أن تلبّوه، ومقتضى منطق الأشياء أن تفعلوا ذلك، ولو صحّ تفسير العلامة مغنية للزم أن تقول الآية: إنني استجيب دعاءكم مستجيبين لي.

وأما الآية الثالثة: ﴿فَاسْتَقِيمَا﴾، فهي أبعد في الدلالة؛ فإنها تجعل المطالبة بالاستقامة متفرّعة على إجابة الدعوة، فهو يقول لهم: إنّ الله استجاب لكما، إذاً فعليكما بالاستقامة وعدم اتّباع سبيل الجاهلين، فهي من حيث منطق الترتيب تشبه الآية الثانية تماماً.

وعليه، فأدلّة الدعاء إنما تثبت استحباب الدعاء الذي يتقدّم الاستخارة أو يقارنها، أما نفس حركات الاستخارة، كفتح المصحف أو تحريك حبّات السبحة أو ترتيب الأثر أو عملية الربط بين الاستخارة ورشد الفعل أو المستقبل والعواقب، فكلها أمور لا ربط لعمومات الدعاء بها، فلا يصح الاستدلال بعمومات الدعاء لإثبات الاستخارة المصطلحية الاستشارية المتعارفة.

نعم، الاستخارة الدعائية يلتزم باستحبابها بعمومات الدعاء، كما أنّ بعض أنواع الاستخارة الاستشارية لا بأس به، مثل أن يدعو الله تعالى ثم يستشير أهل العقل فما شار عليه أغلبهم أو بعضهم مما رأى صلاحه أخذ به، فإنّ هذا يمكن إثباته بضمّ عمومات الدعاء إلى عمومات الاستشارة، أو ضمّ عمومات الدعاء إلى أدلّة الحث على تدبير الأمور وعقلها وما شابه ذلك، دون الربط بين الدعاء واستجابته، ودون اعتبار الأمر تعبّدياً غير عقلاني.

وبهذا ينتهي الكلام عن الدليل الثاني (عمومات الدعاء) لننتقل إلى الدليل الثالث.

٢.٣. مرجعيّة قاعدة القرعة، وتأصيل شرعيّة الاستخارة

الدليل الثالث الذي ذكر هنا لإثبات شرعيّة الاستخارة هو ما ذهب إليه غير واحدٍ من الفقهاء من الرجوع إلى أدلّة القرعة، وذلك أنّ القرعة مرجعٌ ثابت في كلّ

أمرٍ مجهول، وحيث إنّ هذا الأمر بالنسبة للمستخير مجهولٌ، فيمكن أن يكون مورداً من موارد القرعة.

ونصوص القرعة على نحوين:

النحو الأوّل: نصوص عامّة غير مقيّدة بحالات التنازع أو وقوع التزاحم والتعارض بين الحقوق، مثل خبر محمد بن حكيم: «كلّ مجهول ففيه القرعة»[1]، فإنّ هذا الخبر العامّ (كلّ مجهول) يصلح للشمول للمجهول الشخصي المتردّد بين أمور مباحة في فعل شخصٍ واحد، حيث تُجهل المصلحة والمفسدة في الفعل عند العبد المستخير.

النحو الثاني: نصوصٌ خاصّة بحالات التنازع، كخبر أبي بصير، عن الإمام أبي جعفرعليه السلام أنه قال: «.. فقال النبيصلى الله عليه وآله: إنّه ليس من قوم تنازعوا (تقارعوا) ثم فوّضوا أمرهم إلى الله عزّ وجل، إلا خرج سهم المحقّ»[2].

وهذه النصوص ذات النحو الثاني قد يتصوّر للوهلة الأولى اختصاصها بباب التنازع، إلا أنّه يمكن إلغاء الخصوصيّة المذكورة عرفاً، بحيث يفهم أنّ تمام الأمر يرجع إلى حقٍّ مجهول يراد التعرّف عليه، وهو في المقام ـ أي باب الاستخارة ـ المصلحةُ أو المفسدة في الفعل المستخار عليه[3].

ومن هنا، يظهر أنّ الاستخارة نوعٌ من القرعة، والمائز بين القرعة المعروفة المتداولة وبين الاستخارة، أنّ القرعة تكون في موارد لا يُعلم حكمُها الشرعي الجزئي؛ لاشتباه الموضوع، ويقع ذلك غالباً في مجال تزاحم الحقوق، بينما مورد

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٢٤٠؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٩٢.

(٢) الكافي ٥: ٤٩١؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٩٥؛ والاستبصار ٣: ٣٦٩.

(٣) انظر: الإيرواني، دروس تمهيديّة في القواعد الفقهيّة ٢: ٣١ ـ ٣٢.

الاستخارة معلوم الحكم الشرعي الكلّي والجزئي، كما يُعلم موضوعها، وهي دائرة بين أمور مباحة، غاية الأمر مع الشك في صلاح هذه الأمور للفاعل وفسادها عاجلاً أم آجلاً، فمع التحيّر وانسداد أبواب المعرفة تكون الاستخارة ـ القرعة هي المرجع.

ومما يعزّز اندراج الاستخارة ضمن القرعة بمعناها العام عدّة أمور:

١ـ إنه قد ورد التعبير عن الاستخارة في بعض رواياتها بالمساهمة، ومصطلح المساهمة هو عينه القرعة، ومن جملة هذه الروايات خبر عبد الرحمن بن سيابة قال: خرجت إلى مكّة ومعي متاع كثير، فكسد علينا، فقال بعض أصحابنا: ابعث به إلى اليمن، فذكرتُ ذلك لأبي عبدالله عليه السلام، فقال لي: «ساهم بين مصر واليمن، ثم فوّض أمرك إلى الله، فأيّ البلدين خرج اسمه في السهم، فابعث إليه متاعك..»[(١)]. ثم يشرح له كيفية فعل الرقاع.

٢ـ اتحاد كيفية العمل والدعاء فيهما (الاستخارة والقرعة) حسبما يلاحظ بمراجعة روايات باب القرعة والاستخارة[(٢)].

وبهذا كلّه نثبت مشروعيّة الاستخارة، بل استحبابها بمقتضى بعض النصوص الحاثة على القرعة والمساهمة.

نعم الفرق الجوهري بين الدليل الثاني (عمومات الدعاء) والثالث (القرعة) هو أنّ عمومات الدعاء لا اختصاص لها بحال الحيرة والجهل، فيما الملاحظ من نصوص القرعة ـ بعد ضمّ بعضها إلى بعض ـ اختصاصها بحال الحيرة والجهل وانغلاق الأمور، وهذا يصلح ردّاً، لو كان مرجع شرعيّة الاستخارة خصوص

---

(١) ابن طاووس، فتح الأبواب: ٢٦٧.

(٢) ناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهيّة ١: ٣٧٥، ٣٧٧ ـ ٣٧٨.

دليل القرعة، على إشكالية تعطيل العقل التي طرحها الشيخ شلتوت.

تأملات نقديّة في مرجعيّة قاعدة القرعة في الاستخارات

إلا أنّ الاستناد إلى دليل القرعة لإثبات شموله لما نحن فيه، يواجه بعض المشاكل، وأهمّها:

أولاً: إنّه من الصعب جداً ـ لا أقلّ في المجموعة الثانية من أحاديث القرعة ـ الاطمئنان بصحّة سلب خصوصيّة التنازع وضياع حقٍّ واقعي لا يجوز ضياعه، فكلّ من يطالع روايات القرعة لا يشكّ في أنّها وردت في سياق حالة التنازع وإثبات الحقوق وعدم وجود أيّ طريق للوصول إلى الواقع بما في ذلك طريق الاحتياط، فزيدٌ من الناس يقول بأنّ هذا العقار لي، فيما عمرو يقول بأنّه له، وتوقّفت كلّ الأدلّة والبيّنات وأنواع المصالحات عن حلّ المشكلة، فهنا نلجأ إلى القرعة، وإخراج كلّ هذه الروايات عن هذا السياق ـ من خلال إلغاء الخصوصية عرفاً ـ صعبٌ؛ لأننا نحتمل أنّ الشارع اضطرّ لهذا الطريق لحفظ الحقوق وفضّ المنازعات، كيلا يفشل القضاء في الوصول إلى حلّ في قضايا المخاصمات بين الناس مما يلزم رفعه، وأين هذا من باب الاستخارة حتى مع الحيرة التامّة، فإنّه يمكن استخدام الاحتياط أحياناً، ولا يلزم فوات الحقوق وعجز القضاء بالضرورة لو لم تستخدم القرعة.

ولعلّه لهذا كلّه، فهم الفقهاء من نصوص القرعة الانصراف إلى موارد المشتبه الجزئي الموضوعي لحكم شرعي كلّي، ورأوا ذلك جليّاً في باب القضاء، وهذه روايات القرعة تزيد عن عشرين حديثاً أوردها الحرّ العاملي في تفصيل وسائل

الشيعة (ج٢٧، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، باب ١٣) وهي شاهدة على قضايا الحقوق أو المنازعات.

ولعلّه لما ذكرناه، يرجع كلام العلامة السيد محمد حسين فضل الله من أنّ القرعة حاجة ضروريّة للناس والطريق منحصر بها، بخلاف الاستخارة حيث ليست كذلك[1].

ثانياً: إنّ الحديث الوحيد الذي يمكن اعتباره عاماً هو خبر محمّد بن حكيم المتقدّم، وهو لو قبلنا بعمومه وبترناه عن سياق النصوص الأخرى، وأنّه يتحدّث عن تلك القرعة المركوز في الأذهان جريانها في مجال الحقوق أو المنازعات، يصعب الاعتماد عليه؛ وذلك أنّ الطريق إلى محمد بن حكيم وإن كان صحيحاً بسند الصدوق، مع عدم صحّته بسند الشيخ الطوسي، إلا أنّ المشكلة في محمد بن حكيم نفسه، فإنّ متقدّمي علماء الرجال وإن ذكروه، إلا أنّه لم يجرح فيه أحدٌ كما لو يوثقه أحدٌ منهم، وقد اعتمد الموثقون هنا على ثلاث روايات أوردها الكشي في مدحه، الأولى والثالثة منها رواها هو بنفسه لنا فلا قيمة لها لوحدها، إلا أنّ العمدة هي الرواية الثانية وهي عن حماد قال: كان أبو الحسن عليه السلام يأمر محمد بن حكيم أن يجالس أهل المدينة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وأن يكلّمهم ويخاصمهم حتى كلّمهم في صاحب القبر، فكان إذا انصرف إليه، قال له: قلت لهم وما قالوا لك؟ ويرض بذلك منه[2].

وقد فهم السيد الخوئي من هذا الحديث أنّ محمد بن حكيم ممدوح[3]، فيما قال

---

(١) فضل الله، القرعة والاستخارة: ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٢) رجال الكشي ٢: ٧٤٥ ـ ٧٤٦.

(٣) انظر: معجم رجال الحديث ١٧: ٣٨.

آخرون بأنّه من غير المناسب أن يأمر الإمام شخصاً بتمثيل المذهب الجعفري والتحدّث عن لسانه إلا إذا كان له وثوق كامل به[1].

إلا أنّ الصحيح عدم إمكان الاعتماد على الرواية الواردة في مدح محمد بن حكيم لإفادة توثيقه وذلك لوجهين:

١ ـ إنّ الرواية ورد في سندها محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن، وقد حقّقنا في علم الرجال وثبت لدينا وثاقة هذين الرجلين، لكنّنا قلنا بأنّه لو روى محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس، فالخبر لا يُحرز اتصاله، بعد أن أُخرج هذا السند من نوادر الحكمة، وعليه فهذه الرواية ضعيفة خلافاً للمعروف من صحّتها؛ لوجود انقطاع في السند أو عدم إحراز الاتصال.

٢ ـ لو سلّمنا صحّة السند، إلا أنّ غاية ما تفيد هو الممدوحيّة، كما قال السيد الخوئي، لا الموثوقيّة؛ لأنّ المحاججات الكلاميّة لم تكن في ذلك العصر تحديثاً؛ بل كانت جدلاً ونقاشاً وإلزاماً للخصم، وكلّ ما نعرفه أنّ الإمام كان يأمره بالمحاججة والمخاصمة، ثم يستمع إليه ويرضى ذلك منه، ولا نحرز أنّ الجدل كان يحوي تحديثاً، فغاية ما يثبت هذا الحديث أنّ الرجل كان ضليعاً في الكلام وممدوحاً فيه، فتكون الرواية دليل مدح لا توثيق. والكلام عن تمثيل المذهب الجعفري فيه ضربٌ من تضخيم المسألة، فلا يُعرف محمد بن حكيم في عالم الكلام كمعروفيّة هشام بن الحكم أو هشام الجواليقي أو مؤمن الطاق، فلعلّه كان له نشاط محدود في مسجد النبي بين مجموعة من أنصار المذاهب الأخرى، وأين هذا من تمثيل المذهب؟! كما أن تصديق الإمام له فيما يخبره عن المناظرات التي جرت ليس دليل وثاقته بالمطلق، إذ قد يحرز الإمام عدم كذب ابن حكيم عليه، دون أن نحرز عدم كذبه في غياب

---

(١) راجع: الإيرواني، دروس تمهيديّة في القواعد الفقهية ٢: ١٧.

الإمام.

وعليه، فإذا كانت هذه الرواية دليل مدح، فسوف يدرج السيد الخوئي أخبار محمد بن حكيم في الخبر الحسن، وفقاً لنظرياته، إلا أنّنا ناقشنا في محلّه من علم أصول الفقه في حجية الحديث الحسن (بالاصطلاح الإمامي)، من حيث إنّ المدح إذا رجع إلى التوثيق صار الخبر معتمداً، أسمّي حسناً أم صحيحاً أم غيرهما، وأما إذا لم يتعلّق بجهة التوثيق في الراوي فلا قيمة له. وادّعاء جريان السيرة العقلائية على العمل بالخبر الحسن لا دليل عليه، بل الدليل على عكسه، ولهذا قلنا بأنّه لو أريد تعريف الخبر الحسن مع القول بحجيته لزم القول بأنّه ما رواه الثقة عن مثله في جميع الطبقات، مقابل الصحيح الذي ينبغي أخذ العدالة فيه جرياً على طريقتهم في التعبير. وعليه فلم يثبت اعتبار أخبار محمّد بن حكيم، فلا تكون روايته هنا في باب القرعة معتبرةً.

هذا كلّه، فضلاً عن عدم حجيّة الخبر غير المطمأنّ بصدوره، وخبر محمد بن حكيم انفرد فيه هذا الراوي ولم يروِ أحدٌ مثله ولم نجد متابعاً له أو شاهداً، وخبرٌ كهذا من حيث السند يصعب تحصيل علم بصدوره ولو عادةً.

ثالثاً: لو صحّحنا سند خبر محمد بن حكيم، أو أحرزنا العلم بصدوره، مع ذلك لا يحرز العموم المدّعى فيه، وذلك أنّ مطلع الحديث جاء فيه: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن شيء، فقال لي: «كلّ مجهول ففيه القرعة..»[1]، وهذا النصّ لايدلّنا على طبيعة الشيء الذي سأل محمد بن حكيم الإمامَ عنه، حتى أجابه الإمام بهذا الجواب، فلعلّه سأله عن منازعة، فأعطى الإمام القاعدة في المنازعات، فيكون المراد من «كلّ مجهول» ما كان في باب المنازعات أو الحقوق، ويتعزّز ذلك بسائر

---

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٩٢؛ وتهذيب الأحكام ٦: ٢٤٠.

روايات القرعة التي تمحورت حول المنازعات وقضايا الحقوق، وفي هذه الحال يصعب تحصيل الاطمئنان بإرادة التعميم إلى ما هو خارج هذا السياق كلّه.

بل يتعزّز ذلك بأنّ القرعة مرتكز عقلائي ـ كما أقرّ بذلك غير واحد من الفقهاء ـ فتكون الروايات في العادة مشيرةً إلى المرتكز العقلائي لا مؤسّسةً لحكمٍ جديد، ومن الواضح أنّ العقلاء يعملون بالقرعة في مجال الحقوق والمنازعات خاصّة.

رابعاً: لو غضضنا الطرف عن كلّ ما تقدّم، فهل يثبت ذلك استحباب الاستخارة أم يثبت طريقيّتها للواقع وكاشفيّتها عنه؟

إنّ الظاهر من نصوص القرعة أنّه يراد حلّ مشكلةٍ قائمة، وأنّه عندما يلزم حلّها ولا نجد طريقاً للحلّ فإنّ الشريعة وضعت طريقاً في هذا الصدد أو أقرّت طريقاً عقلائيّاً، وهذا غير ثبوت حكم تكليفي بالقرعة في حدّ نفسها، ففضّ المنازعات بين الناس وتعيين الحقوق أمرٌ لازم على الحاكم والجهاز القضائي في الأمّة بدليلٍ مستقل، وهنا استخدم القضاء الطرق كلّها ووصل إلى طريق مسدود؛ لهذا وضعت الشريعة له طريقاً لفضّ التنازع يُلزم طرفي النزاع بالاحتكام إليه لفضّ الاشتباك الحقوقي والدعوي بينهما، وهو القرعة، وهذا لا يعني وجوب القرعة أو استحبابها في ذاتها، بقدر ما يعني مجرّد طريقيّتها لفضّ المشكلة بحسب ما يفهم من مجموع نصوصها، فالإلزام بالقرعة ليس إلا من باب طريقيّتها لترتيب الآثار التي يلزم حلّها.

مثلاً لو زنى عدّة اشخاص بامرأةٍ في يوم واحد، ثم حملت ولم يُعلم الولد، فقد حكم خبر الحلبي[1] بالقرعة، وكان الولد لمن خرجت القرعة باسمه، فهنا إنما ألزم

---

(١) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٢٥٧، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، باب ١٣، ح١.

بالقرعة لأجل وجود آثارٍ شرعيّة إلزامية لتعيين الولد من حيث المحرميّة والنفقة والانتساب والإلحاق وغير ذلك، ولو لم يكن هناك مثل هذا لم تكن القرعة واجبةً أو مستحبّة في حدّ نفسها. وهكذا لو أراد الطرفان المتنازعان التخلّي عن نزاعهما فلا موجب للرجوع إلى القرعة حينئذٍ.

وعليه، فإذا أريد الاستدلال بأدلّة القرعة على مشروعيّة الاستخارة بوصفها فعلاً أو بما فيها من ترتيب أثر فلا بأس، أما إذا أريد بالقرعة إثبات استحباب الاستخارة بما هي فعل أو إثبات استحباب العمل وفقها فهذا صعب؛ لأنّ أدلّة القرعة لا تثبت حكمها التكليفي الإلزامي أو الاستحبابي بقدر ما تثبت طريقيّتها لتعيين واقع ما قد يكون تعيينه إلزامياً أو استحبابياً بدليلٍ آخر، وفرقٌ بين الأمرين.

خامساً: نحن نشكّك في عموميّة أدلّة القرعة لخارج دائرة الحقوق والمنازعات الذي هو مورد النصوص وبناء العقلاء؛ وذلك أنّه لو سمحنا بخروج أدلّة القرعة عن هذا المورد إلى عالم تشخيص الواقع الخارجي بصرف النظر عن الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية الجزئيّة بالمعنى المعروف، فلا موجب لتخصيص أدلّة القرعة حينئذٍ بخصوص تشخيص المصلحة والمفسدة في الفعل الفردي للمكلّف، بل ستشمل كلّ أمر انسدّت أبواب اكتشافه، كالمسائل العلميّة ـ غير الدينية ـ العويصة التي أغلقت أبوابها أمام العلماء والباحثين؛ لأنّ مجرّد الخروج عن دائرة القرعة التي ندّعيها ـ وهي دائرة المنازعات والحقوق ـ لا يفرّق فيه بين مورد وآخر يراد اكتشافه على ما هو عليه في الواقع، ومن الواضح أنّ الجميع لا يقبل بمثل هذه التعميمات، ومعه فترجيح تسريةٍ على أخرى يصبح ضرباً من التحكّم، مما يشكّل بمجموعة منبّهاً وجدانياً على عدم كون أدلّة القرعة بصدد أمور من هذا

النوع.

ومن هذا كلّه، يظهر عدم صحّة الاستدلال بأدلّة القرعة لصالح مشروعيّة الاستخارة أو استحبابها، بل حتى لكاشفيتها، بل هي منصرفة عن ذلك تماماً.

٢.٤. الاستناد للسيرة المتشرعيّة لشرعنة الاستخارة

رابع الأدلّة هنا هو ما ذكره بعض الفقهاء، من الاستناد إلى السيرة المتشرعيّة الجارية منذ عصور سالفة وإلى يومنا هذا، على استعمال الاستخارة في مهامّ الأمور، والسيرة حجّة كاشفة عن الموقف الشرعي.

وقد تنبّه صاحب هذا الاستدلال إلى مشكلة إحراز اتصال السيرة بعصر المعصوم، وأجاب بأنّها كانت موجودة قطعاً، وذلك لأمرين:

أ ـ وجود النصوص المتواترة الحاثّة على الاستخارة منذ العصر النبوي، وهي تكشف بدورها عن وجود هذه السيرة.

ب ـ إمكان إجراء استصحاب وجودها بعد أن ثبت وجودها الآن، فيكون هذا الاستصحاب مقدّماً على أصالة العدم[1]. والظاهر أنّه يريد بذلك إجراء الاستصحاب القهقرائي.

مناقشات في دليل السيرة المتشرعيّة

ويمكن التوقّف عند هذا الدليل، وإبداء بعض المناقشات، وأهمّها:

المناقشة الأولى: إذا كانت نصوص الاستخارة متواترةً وكانت هي السبيل لإثبات السيرة، فلا حاجة للسيرة بعد وجود الدليل المتواتر، فإنّنا إنّما نريد السيرة

(١) محمّد الصدر، ما وراء الفقه ج٣، ق١: ٢٠٦.

لكشف موقف المعصوم، فإذا كان سبيل هذا الكشف هو التواتر الحاكي مباشرةً عن موقف المعصوم فلا معنى لتطويل المسافة حينئذٍ.

المناقشة الثانية: إنّ أدلّة الاستخارة المتواترة إن قصد بها الاستخارة الدعائيّة أو الأعم غير المتعيّنة في الدعائية وغيرها، فهذا لا يُثبت الاستخارة الاستشارية التي هي موضع بحثنا، إذ الاستخارة الدعائية تكفي فيها عمومات الدعاء الثابتة في الكتاب والسنّة، وإن أريد ادّعاء التواتر على الاستخارة الاستشاريّة فهذا غير واضح، وسوف يأتي إن شاء الله بيان حال روايات هذه الاستخارة، وأنّها لا ترقى إلى هذا المستوى إطلاقاً.

المناقشة الثالثة: يلزم على طريقة المستدلّ هنا أن نثبت كلّ السير المتشرّعية المتأخّرة بالاستصحاب القهقرائي، عندما لا يقوم دليلٌ على نفي وجودها في عصر النصّ، وهذا غريب؛ فإنّه إن أريد الاستناد إلى البناء العقلائي، فمن الواضح أنّه لا يوجد مثل هذا الاستصحاب في حياة العقلاء، بل قد ناقشنا في محلّه في جريان هذا الاستصحاب حتى في اللغة والشك في تحقّق النقل اللغوي[1]. وإن أريد الاستناد إلى نصوص الاستصحاب، فمن الواضح أنّها ظاهرة في اليقين أو المتيقّن السابق والشك أو المشكوك اللاحق، فلم يظهر وجهٌ لتقديم هذا الاستصحاب في المقام.

المناقشة الرابعة: لو سلّمنا مبدأ جريان الاستصحاب القهقرائي، لكان معارضاً بأصالة العدم التي هي استصحابٌ عكسي هنا، فنحن نحرز أنّ الاستخارة لم تكن سيرةً متشرّعية في العصور السابقة على الإسلام ولم يسمع بها أحدٌ في الأزمنة الغابرة وسط المتشرّعة أو حتى قبل خلق الإنسان، ونشكّ في ظهورها، فنستصحب

(١) حيدر حبّ الله، حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ١٧٢ ـ ١٧٥.

العدم، وهذا معناه تعارض الاستصحابين، الأمر الذي يفرض ـ على الأقلّ ـ سقوط مجال الاستدلال بالاستصحاب مطلقاً هنا، ونتيجته عدم إمكان إثبات انعقاد السيرة في عصر المعصوم ولا نفيها، وبهذا يبطل دليل الاعتماد على السيرة.

والنتيجة عدم صحّة الاستدلال بالسيرة المتشرّعية على شرعية الاستخارة أو استحبابها، لعدم وجود أيّ معطى تاريخي يؤكّد هذه السيرة في العصور السابقة، بل سيظهر من البحوث القادمة ما يؤكّد أنّ بعض أنواع الاستخارة الاستشارية قد صرّحوا هم بأنفسهم بأنّه لم يكون له وجود في العصر القريب من زمن النص.

٢.٥. المرجعيّة التجريبيّة في تأسيس بناء الاستخارة

الدليل الخامس هنا هو ما ذكره بعض المعاصرين أيضاً[١] ـ وهو من المستندات المتداولة من قبل بعض الخطباء أو الأخلاقيين، وبين عامّة المتدينين أيضاً ـ من الاستناد إلى التجارب الشخصيّة وتجارب الآخرين أيضاً، حيث أثبتت سلامة الاستخارة وأصابتها الواقع وكشفها الدقيق عن حُسن الفعل والخير فيه أو قبحه والشرّ فيه، بل ظهر في موارد عديدة تدخّل الغيب في هذا المجال، حتى أنّه قيل بأنّ أحدهم ألّف كتاباً ليثبت فيه وجود الله سبحانه عبر الاستخارة، ذاكراً عدداً كبيراً من الوقائع التي حدثت فيها الاستخارة، وكانت محلّ تعجّب وإعجاب. كما ذكر السيد البجنوردي ناقلاً عمّن نقل عن بعض الأعاظم أنّ الاستخارة من أقوى الأدلّة على وجود الصانع؛ لارتفاع احتمال الصدفة في الربط بين حبّات السبحة

---

(١) محمد الصدر، ما وراء الفقه ج٣، ق ١: ٢٠٧؛ ومحمد علي گرامي، الموقع الشخصي لسماحته، مصدر سابق.

مثلاً وبين الواقع الخارجي الذي تصيبه[١].

وأما ما قيل عن تخلّف الاستخارة فقد تقدّم جوابه سابقاً، وأنّ ما يلوح من تخلّفها راجع إما إلى عدم صدق الدعاء حقيقةً أو تعارض الأدعية والمصالح العباديّة وغير ذلك.

وبعض الفقهاء رغم إقراره بعدم ثبوت استحباب الاستخارة بالمصحف مثلاً، يذكر أنّ بها رواية مجرّبة[٢]، وكأنّه يريد ترجيح الرواية بالتجربة.

مطالعة نقديّة في سلامة المنهج التجريبي لتأصيل الاستخارة

ويمكن هنا الجواب عن هذا الدليل الذي يرجع إلى كمّ كبير ـ من وجهة نظر أصحابه ـ من القصص والحكايا والوقائع الميدانية، وذلك:

أولاً: إنّ ظاهرة الاستخارة وصدقها وذكر قصص مذهلة فيها لا مانع من تحقّقه في بعض الموارد التي يستجيب الله تعالى فيها للعبد فيرشده، فنحن ـ بل لا أظنّ أحداً ـ يملك دليلاً على نفي استجابة الله تعالى لكلّ الاستخارات التي تقع، بحيث لا يوضح للإنسان السبيل، فالصدق في بعض الموارد شيء وثبوت طريقيّة الاستخارة وكاشفيّتها النوعيّة، وكذلك ثبوت استحبابها الخاصّ شيء آخر، فخبر الكاذب أو الخبر المرسل قد يصدق، لكنّ هذا لا يصيّره حجّةً وطريقاً دائماً معتبراً.

بل حتى لو كان غالباً يكشف عن الواقع، لم يدلّ ذلك على الاستحباب، فطرق تعرّف الغيب لو ثبتت لا يعني أنّ استخدامها مستحبّ بالمعنى الفقهي، كما هو

---

(١) راجع: البجنوردي، القواعد الفقهيّة ١: ٦٩.

(٢) انظر: التبريزي، صراط النجاة ١: ٥٥٣.

واضح، نعم يمكن للطريق التجريبي أن يُستخدم لتأييد الروايات بمؤيّدٍ خارجي.

ثانياً: إنّ الاستخارات الواقعة في الخارج يمكن أن نطبّق عليها نظرية التوزيع في الأعداد الكبيرة لبرنولّي (١٧٠٥م)، وهي إحدى القواعد البالغة الأهميّة في حساب الاحتمالات الرياضي[1]، حيث يذهب ـ ضمن براهين رياضية معقّدة ـ إلى أنّه كلّما زاد عدد التجارب كثيراً اقترب كلّ محتمل ـ من حيث عدده الذي يتحقّق في الخارج ـ إلى معدّلٍ يساوي النسبة الأوّلية في احتماله، فلو أخذنا قطعة نقدٍ معدنيّة، ثم رميناها، فإنّ احتمال خروج وجه الصورة هو $\frac{١}{٢}$ واحتمال خروج وجه الكتابة هو $\frac{١}{٢}$ أيضاً، فإذا كررنا الرمي عشرة آلاف مرّة، فسنجد أنّ المعادلات الرياضية ستعطينا أنّ وجه الصورة سيخرج ٤٩٩٩ مرّة، ووجه الكتابة سيخرج ٥٠٠١ مرّة، أو العكس أو قريب من ذلك.

إنّ نظرية برنولّي هذه يمكن تطبيقها بشكلٍ ما في باب الاستخارات، وذلك أنّه عندما يستخير الإنسان الله عبر السبحة مثلاً، فإنّ النتيجة إما جيّدة أو غير جيّدة مثلاً، والواقع هو أنّ هذا الفعل إما حسنٌ أو غير جيد، فقد تصيب الاستخارة الواقع وقد لا تصيب، واحتمال إصابتها الواقع هو $\frac{١}{٢}$ واحتمال عدم إصابتها الواقع هو أيضاً $\frac{١}{٢}$، وهذا يعني أنّه كلّما زاد عدد الاستخارات بين الناس، فمن الطبيعي أن يرتفع حجم الاستخارات التي تصيب الواقع حتى لتكاد تبلغ النصف أيضاً، فيمكننا الآن أن نخمّن بأنّ ما هو قريب من نصف الاستخارات الواقعة مصيبٌ للواقع بلا حاجة لفرض تدخّل إلهي خاصّ أو خصوصية خاصة في الاستخارات،

(١) يمكن مراجعة هذه النظرية وبرهانها عند: محمّد باقر الصدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء: ١٩٠ ـ ٢٠٨.

فما نسمّيه تجربة شخصية أو تجارب، يرجع إما إلى حالات خاصّة استثنائية تحصل فيها إجابة للدعاء ونحرز ذلك من خلال ملابسات الموضوع وبُعد احتمال الصدفة فيه، أو إلى منطق الأشياء الطبيعي وفقاً لنظرية برنولّي.

وهنا نضيف نقطةً بالغة الأهمية لها تأثيرها الكبير على طبيعة تلقّي الأجواء الدينية لظاهرة الاستخارة، وهي دواعي النقل، فإنّ الجوّ الديني العام لديه توافر في دواعي نقل الاستخارة الناجحة، فيما لا تتوفّر هذه الدواعي لنقل الاستخارات غير الناجحة، ولهذا فالمنقول في باب الاستخارات من القصص والتجارب من الطبيعي أن يطغى عليه طابع الاستخارة الناجحة، لاسيما وأنّ من يريد نقل الاستخارات غير الناجحة سوف يواجَه بالكثير من النقد، ولا أقلّ من أنه سيقال له: من قال لك بأنّ النتيجة لم تكن صحيحة، فلعلّ خسارتك في تجارتك فيها الخير لك بحسب المآلات.

وعليه، فالنقل يوحي بأنّ نسبة ٩٩٪ من الاستخارات موفّق، فيما مجموع المنقول ـ قياساً بمجموع الاستخارات الواقعة في الخارج ـ لا يزيد عن نسبة ١٪، وكونه نقلاً للاستخارات الناجحة سببه توفّر الدواعي للنقل، فلا أجد معنى للاستدلال ـ علميّاً ـ بالتجارب الشخصية أو القصص المنقولة.

نعم، لا مانع من حصول ذلك في عددٍ محدود واستثنائي من الاستخارات، وهذا غير إثبات الطريقيّة أو الاستحباب.

أضف إلى ذلك أنّ بعض الاستخارات التي تُقدّم بوصفها ناجحة لا يوجد ما يؤكّد نجاحها، إذ من قال بأنّه لو فعل الإنسان الخيار الآخر الذي تخرج به الاستخارة ما كان سيأتيه خيرٌ أعظم؟! فكيف نجزم بمثل هذه الأمور دون أن نتورّط برجم الغيب؟!

وبهذا يظهر أنّ هذه الأدلّة كلّها التي ساقوها لإثبات شرعيّة الاستخارة واستحبابها لا تثبت سوى أمرين:

الأول: شرعية الاستخارة في ذاتها بدليل البراءة بعد عدم ثبوت دليل الحرمة، شرط عدم نسبة مؤدّاها إلى الله تعالى بلا دليل، فإنه تقوّل عليه، وهو حرام.

الثاني: استحباب الاستخارة الدعائيّة بعمومات الأدعية، وكذلك الدعاء في الاستخارة الاستشارية بالدليل نفسه، أما غير ذلك فهذه الأدلّة المتقدّمة لا تثبته.

ومن هنا يتبين أنّ العمدة في بحث الاستخارات هو النصوص الخاصّة الواردة فيها، والتي يجب معالجتها بهدوء.

٦.٢. مستند النصوص الخاصّة في باب الاستخارات، الدليل العمدة

الدليل السادس هنا ـ وهو الأهم ـ هو النصوص الخاصّة الواردة في الاستخارة بعنوانها، وهذه النصوص عديدة، ويمكن جعلها على طوائف ومجموعات لدراستها بشكل صحيح على الشكل التالي:

١.٦.٢. النصوص العامّة في باب الاستخارات خاصة

المجموعة الأولى من النصوص هي النصوص العامّة الحاثة أو المشرعنة للاستخارة، دون تحديد نوعها أو كيفيّتها، ولهذا أمثلة كثيرة جداً في الروايات مثل:

١ـ خبر عمرو بن حريث، قال: قال أبوعبد الله عليه السلام: «صلّ ركعتين واستخر الله، فوالله ما استخار الله مسلم إلا خار الله له»[1].

٢ـ خبر هارون بن خارجة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من استخار الله راضياً بما

---

(١) الكافي ٣: ٤٧٠؛ وتهذيب الأحكام ٣: ١٧٩.

صنع الله له خار الله له حتماً»[١].

٣ـ خبر إدريس بن عبدالله بن الحسن، عن جعفر بن محمد، عن أبيه قال: «كنّا نتعلّم الاستخارة، كما نتعلّم القرآن»[٢].

وغيرها من الروايات الكثيرة الموجودة في مصادر المسلمين بمذاهبهم، مما يفوق الاستفاضة حتماً، بل قد يدّعى عليه التواتر، فلا حاجة إلى الإطالة بذكره واستعراضه.

وهذه المجموعة من الروايات تنطبق بشكل تام على الاستخارة الدعائية، ولا موجب للتشكيك في صدقها عليها، إلا أنّ الكلام في دلالة هذه المجموعة على الاستخارة الاستشارية، حيث يمكن الادّعاء بأنّ المدلول اللغوي للكلام لا يفيد إلا طلب الخير كما قلنا سابقاً، وهو الدعاء، وأما ما هو أزيد من ذلك فمن الصعب تحصيله من خلال ألسنة هذه النصوص.

نعم، توجد حالة واحدة يمكن من خلالها إثبات شمول هذه الأحاديث للاستخارة الاستشارية، وهي دعوى أنّ عنوان (الاستخارة) يطلق في العرف المتشرّعي عصر صدور النصوص المشار إليها على الاستشارية فضلاً عن الدعائية، أو ينصرف إلى الاستشارية، كما هي الحال في العصر الحاضر، حيث بات إطلاق هذه الكلمة و بعض مشتقّاتها منصرفاً في معناه إلى الاستخارة بالسبحة أو الرقاع أو المصحف أو نحو ذلك، ويظهر من بعض الكلمات ادّعاء مثل هذا الانصراف[٣].

ولا يمكننا الآن البتّ في هذا الأمر قبل بحث روايات الاستخارة الاستشارية،

---

(١) الكافي ٨: ٢٤١.

(٢) ابن طاووس، فتح الأبواب: ١٥٩؛ وقريب منها غيرها، ص ١٦٠.

(٣) راجع ـ على سبيل المثال ـ: ما وراء الفقه ج٣، ق١: ٢١٠.

فإنّه إذا أُثبتت تلك الروايات بحيث كان عددها أو نمط البيان الوارد فيها يدلّ على وضوح تحوّل هذا التعبير الى مدلول خاص جديد أو حقيقة شرعية أو متشرّعيّة فيمكن حينئذٍ أن يدّعى الانصراف هنا أو الشمول على أقلّ تقدير للاستخارة الاستشارية، وأما إذا كانت روايات الاستخارة الاستشارية غير ثابتة ولا يحرز أنّها وقعت في عصر النصّ أو كان عددها قليلاً بحيث لا يحرز معه تبلور عرف دلالي لكلمة (الاستخارة) ومشتقّاتها، فالمفترض البقاء مع أصالة عدم النقل اللغوي، والعمل على وفق الدلالة اللغوية وعرف أهل اللغة حتى يأتي شاهد معاكس، لا سيما وأنّ بعض روايات هذه المجموعة هنا وارد منسوباً إلى رسول اللهﷺ والإمام عليعليه السلام وبعض الصحابة، وإثبات العرف الجديد معه ليس سهلاً.

وسوف يأتي بعون الله أنّ النصوص الخاصّة الآتية من الصعب للغاية أن توفّر لنا مثل هذه الأمور، من هنا فالاستدلال بهذه المجموعة من الروايات يفيد في الاستخارة الدعائيّة فقط.

٢.٦.٢. النصوص الخاصّة بالاستخارة الدعائيّة

المجموعة الثانية هنا هي النصوص الدالّة على الاستخارة الدعائيّة خاصّة، بحيث يظهر منها أنها لا تقصد إلا الدعاء، وهي نصوص عديدة أيضاً نذكر منها:

١ـ خبر معاوية بن ميسرة، عنهعليه السلام أنه قال: «ما استخار الله عبدٌ سبعين مرّةً بهذه الاستخارة إلا رماه الله عز وجل بالخيرة، يقول: يا أبصر الناظرين، ويا أسمع السامعين، ويا أسرع الحاسبين، ويا أرحم الراحمين، ويا أحكم الحاكمين، صلّ على محمد وأهل بيته وخر لي في كذا وكذا»[١].

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٥٦٣.

٢ـ خبر مرازم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أراد أحدكم شيئاً فليصلّ ركعتين، ثم ليحمد الله عز وجلّ، وليثن عليه، وليصلّ على النبي صلى الله عليه وآله ويقول: اللهم إن كان هذا الأمر خيراً لي في ديني ودنياي فيسّره لي وقدّره لي، وإن كان غير ذلك فاصرفه عني..»[١].

٣ـ خبر جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان علي بن الحسين عليه السلام إذا همّ بأمر حجّ وعمرة أو بيع أو شراء أو عتق، تطهّر، ثم صلّى ركعتي الاستخارة، فقرأ فيهما بسورة الحشر، وسورة الرحمن، ثم يقرأ المعوذتين وقل هو الله أحد، إذا فرغ وهو جالس في دبر الركعتين، ثم يقول: اللهم إن كان كذا وكذا خيراً لي في ديني ودنياي وعاجل أمري وآجله، فصلّ على محمد وآله، ويسّره لي على أحسن الوجوه وأجملها، اللهم وإن كان كذا وكذا شرّاً لي في ديني أو دنياي وآخرتي وعاجل أمري وآجله، فصلّ على محمد وآله واصرفه عنّي، ربّ صلّ على محمد وآله واعزم لي على رشدي وإن كرهتُ ذلك أو أبته نفسي»[٢].

وغير ذلك من الروايات والأحاديث العديدة.

وهذه المجموعة تثبت الاستخارة الدعائية بلا شك؛ ولا تقدر على إثبات الاستخارة الاستشارية كما هو واضح، لاختصاصها ـ عبر بيان كيفيّة الاستخارة ـ بما كان دعاءً محضاً، لكنّها ـ كالمجموعة السابقة ـ لا تنفي شرعية الاستخارة الاستشارية، ولا تسلب عنها عنوان الاستخارة أيضاً.

ولم نتعرّض في هاتين المجموعتين لتحقيق حال السند؛ لأنّ عدد رواياتها كثير من جهة، وموافق لعمومات الأدعيّة والمناجاة مع الله تعالى من جهة ثانية، فلا تقدّم

(١) المصدر نفسه ١: ٥٦٢.

(٢) الكافي ٣: ٤٧٠؛ وتهذيب الأحكام ٣: ١٨٠.

هذه الروايات معطى إضافياً على ما في آيات وروايات الدعاء الواردة في القرآن الكريم والسنّة الشريفة عند جميع المسلمين. وقد ذكر بعضهم أنّ نصوص الاستخارة الدعائية تزيد على الثلاثين من طرف الشيعة[١].

والاستخارة الدعائية لها أشكال وردت في النصوص، من حيث تكرار الأدعية ثلاث مرات أو سبع أو عشر أو سبعين أو مائة، أو مائة وواحدة، وبعض الأدعية مختصر وبعضها طويل، وبعضها معه صلاة وبعضها معه صلاة وصوم، وبعضها معه غسل وصلاة، وبعضها معه غسل وصدقة وصلاة. كما أنّ فيها ما يفيد اختيار بعض الأمكنة، كموضع رأس الإمام الحسين، أو بعض الأزمنة والمواقع، كآخر ركعة من صلاة الليل، أو آخر سجدة من صلاة الفجر، أو عقب الفريضة، أو غير ذلك[٢].

٢.٦.٣. النصوص الخاصّة بالاستخارة الاستشاريّة

المجموعة الثالثة هنا هي النصوص التي ظاهرها الاستخارة الاستشارية، وهي أيضاً عديدة، وهي التي وقعت محلّ البحث من قبل العلماء والفقهاء. وهذه المجموعة يمكن تصنيفها بدورها إلى طوائف أصغر منها تنضوي تحتها، ولتنظيم البحث نجعلها على الشكل التالي:

أولاً: الاستخارة بالعدد (السبحة والحصى و..)

عندما نراجع الروايات الواردة في الاستخارة بالسبحة، نجدها على نوعين:

---

(١) سلمان الدهشوري، دراسة استدلاليّة حول الاستخارة، مصدر سابق: ٥٨.

(٢) راجع: فتح الأبواب: ٢٣٧؛ والعروة الوثقى ٤: ٣٢٤ ـ ٣٢٥؛ وجامع أحاديث الشيعة ٧: ٢٩٣، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٠٠ ـ ٣٠١، ٣٠٤، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣١٠، ٣١٤ و..

النوع الأوّل: وهو الذي يفرض في هذه الاستخارة ثلاثة أطراف (أمر، نهي، تخيير)، ولم نجد في ذلك سوى رواية واحدة، وهي الرواية التي ذكرها العلامة المجلسي بقوله: وجدت في مؤلّفات أصحابنا نقلاً عن كتاب السعادات، مرويّاً عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «يقرأ الحمد مرّة، والإخلاص ثلاثاً، ويصلّي على محمد وآل محمد خمس عشرة مرة، ثم يقول: اللهم إني أسألك بحقّ الحسين وجدّه وأبيه وأمّه وأخيه والأئمة من ذريّته، أن تصلّي على محمد وآل محمد، وأن تجعل لي الخيرة في هذه السبحة، وأن تريني ما هو الأصلح لي في الدين والدنيا، اللهم إن كان الأصلح في ديني ودنياي وعاجل أمري وآجله فعل ما أنا عازم عليه، فأمرني، وإلا فانهني، إنّك على كلّ شيء قدير. ثم يقبض السبحة ويعدّها، ويقول: سبحان الله والحمد لله ولا إله الا الله، إلى آخرالقبضة، فإن كانت الأخيرة سبحان الله، فهو مخيّر بين الفعل والترك، وإن كان الحمد لله، فهو أمر، وإن كان لا إله إلا الله فهو نهي»[1].

وقد وصف المحدّث البحراني هذه الاستخارة بالغريبة، ونقلها عن والده في كتاب السعادات، وفسّر الأمر والنهي فيها بأنّه للإرشاد لا للوجوب أو التحريم[2]، فيما ذكر السيد جواد العاملي أنّ النتيجة تتبع طبيعة قصد المستخير، فإن قصد الأرجحيّة فخرج نهيٌ فله أن يستخير مرّةً أخرى على الراجحيّة أو عدم الضرر[3]. ومفهوم كلامه أنّه لو قصد الحكم الشرعي فلازمه الكشف عنه ولو كشفاً ناقصاً.

هذا، وذكر المحدّث النوري في المستدرك أنّ ناقل هذه الرواية هو من علماء

(١) بحار الأنوار ٨٨: ٢٥٠ ـ ٢٥١، ومرجعها إلى والد البحراني كما سيظهر.

(٢) الحدائق الناضرة ١٠: ٥٢٩.

(٣) مفتاح الكرامة ٩: ٢٦٤؛ وانظر: جواهر الكلام ١٢: ١٧٤.

البحرين[1]، وهو الصحيح، ألا وهو والد الشيخ يوسف البحراني في كتاب السعادات، بحسب الشهادة المباشرة من الشيخ البحراني نفسه، ويظهر أنّ العلامة المجلسي لم يصله الكتاب وإنما نقل عنه في مؤلّفات أخرى معاصرة له؛ لأنّ والد البحراني يفترض أن يكون معاصراً للمجلسي، فالبحراني توفي عام ١١٨٦هـ، فيما توفّي المجلسي عام ١١١١هـ، فيكون المجلسي قد نقل عن كتاب يعدّ في جيل تلامذته، لا عن كتاب هو مصدر أسبق منه. وبهذا يُعلم أنّ النقل عن المحدّث البحراني هنا أفضل من نقل هذه الرواية عن العلامة المجلسي، خلافاً لما جاء في جامع أحاديث الشيعة[2].

ويُفهم من هذه الاستخارة أنّه لا نظير لها في التقسيم الثلاثي للنتيجة، إلا أنّ إثباتها في غاية الوهن، كيف وقد ظهرت في القرن الثاني عشر الهجري، وعلى أبعد تقدير في القرن الحادي عشر الهجري، ولا ذكر لها قبل ذلك، ولا يُعلم لها مصدر فضلاً عن عدم وجود سند لها أساساً، ومثل هذه المرويّات لا قيمة لها تُذكر.

النوع الثاني: وهو الذي يجعل للاستخارة طرفين فقط (الأمر والنهي)، وهو ما رواه السيّد ابن طاووس في قسم الاستخارة بالقرعة، حيث قال عند بحث كيفية الاستخارة بالقرعة ما نصّه: «وجدت بخطّ أخي الصالح الرضي القاضي الآوي محمد بن محمد بن محمد الحسيني ضاعف الله سعادته، وشرّف خاتمته ما هذا لفظه: عن الصادق عليه السلام: «من أراد أن يستخير الله تعالى فليقرأ الحمد عشر مرات، وإنّا أنزلناه عشر مرات، ثم يقول: اللهم إنّي أستخيرك لعلمك بعاقبة [بعواقب]

(١) مستدرك الوسائل ٦: ٢٦٤.

(٢) جامع أحاديث الشيعة ٧: ٣٣١.

الأمور، وأستشريك لحسن ظنّي بك في المأمول والمحذور، اللهم إن كان أمري هذا مما قط نيطت بالبركة أعجازه وبواديه، وحفّت بالكرامة أيامه ولياليه، فَخِر لي بخيرة تردّ شموسه ذلولاً، وتقعّص أيامه سروراً. يا الله إما أمرٌ فأأتمر، وإما نهيٌ فأنتهي، اللهم خِر لي برحمتك خيرةً في عافية، ثلاث مرات، ثم يأخذ كفّاً من الحصى أو السبحة»، يقول علي بن موسى بن جعفر بن محمّد بن محمد بن الطاووس: هذا لفظ الحديث، ولعلّ المراد بأخذ الحصى والسبحة أن يكون قد قصد بقلبه أنّه إن خرج عدد الحصى والسبحة فرداً، كان: إفعل، وإن خرج منه زوجاً، كان: لا تفعل..»[1].

ونقل هذه الرواية الشهيد الأول (٧٨٦هـ) في كتاب الذكرى إلا أنّه قَبْلَهَا تماماً، ذكر ناقلاً عنه المضمون عينه تقريباً دون أن ينسبه إلى كتاب الاستخارات (فتح الأبواب)، لكنّه جعل الحديث منقولاً عن صاحب الأمر، وليس عن الإمام الصادق[2]. وقد ذكر هذه الاستخارة مع بعض الاختلاف ابنُ فهد الحلي (٨٤١هـ) في (الرسائل العشر) دون أن ينسبها إلى إمامٍ بعينه أو مصدر أساساً[3]، وهكذا ذكرها المحقّق السبزواري (١٠٩٠هـ) عن ابن طاووس مرويةً عن صاحب الأمر[4] وكذا غيره[5].

أمّا الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ) فاعتبرها مرويّةً عن الإمام الصادق وقال:

---

(١) فتح الأبواب: ٢٧٢ ـ ٢٧٤.

(٢) ذكرى الشيعة ٤: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٣) الرسائل العشر: ١٠٣.

(٤) ذخيرة المعاد ج١، ق ٢: ٣٤٩.

(٥) انظر: هداية الأمة ٣: ٣٠٨؛ والكفعمي، المصباح: ٣٩١ ـ ٣٩٢؛ وبحار الأنوار ٥٣: ٢٧١ ـ ٢٧٢.

«وربما تروى عن صاحب زماننا»[١].

وقد نقلها أو قريباً منها العلامةُ المجلسي أيضاً عن الشيخ يوسف بن الحسين، عن خطّ الشهيد الأوّل دون نسبةٍ إلى المعصوم. ونقل أخرى أيضاً عن خطّ الشهيد الأول فيها الزوج والفرد دون نسبةٍ إلى المعصوم كذلك[٢].

وعلى أيّة حال، فهذه الرواية ـ سواء نسبت إلى الإمام الصادق أم إلى الإمام المهدي ـ لا قيمة لها، فلم تظهر بالنسبة إلينا إلا في القرن السابع الهجري، فابن طاووس توفّي عام ٦٦٤هـ، والقاضي الآوي الذي نقل أنّه وجد الاستخارة هذه بخطّه توفي عام ٦٥٤هـ، وكان معاصراً لابن طاووس، حيث نقل عنه في كتبه بعض الحكايات، وهذا يعني أنّه لا يوجد سند أساساً لهذه الاستخارة، بل لا يوجد مصدر يمكن إرجاعها إليه في القرون الستّة الهجريّة الأولى، والفاصل بين ابن طاووس والغيبة الصغرى أكثر من ثلاثة قرون، فضلاً عن الفاصل بينه وبين الإمام الصادقعليه السلام، على أنّه لم ينقل لنا أحدٌ قبله هذه الاستخارة.

ولهذا عندما تحدّث الشهيد الأوّل عن الاستخارة بالعدد، وهي تشمل السبحة والحصى، ناقلاً هذه الرواية المتقدّمة، قال عن هذه الاستخارة: «ولم تكن هذه مشهورةً في العصور الماضية قبل زمان السيد الكبير العابد رضي الدين محمّد بن محمد بن محمّد الآوي..»[٣].

هذه هي روايات الاستخارة بالسبحة والعدد، والغريب توصيف بعضهم لهذه

(١) الوافي ٩: ١٤١٧.

(٢) راجع: بحار الأنوار ٨٨: ٢٥١.

(٣) ذكرى الشيعة ٤: ٢٦٩.

الرواية بأنّها صحيحة[١].

وعليه، فأضعف روايات الاستخارة الاستشاريّة ـ بغض النظر عن استخارة الطيور الآتية ـ هي روايات الاستخارة بالعدد أو الاستخارة بالسبحة والحصى، وأما القول بأنّ مثل هذه الروايات المنقولة من بعض الصالحين عن الإمام المهدي لا معنى للسند فيها؛ لأنّه حيث لا يكون لها عينٌ ولا أثر قبل ذلك، فهذا يقوّي احتمال أن يكون هذا العبد الصالح قد أخذها من الإمام المهدي مباشرةً عبر لقائه له وإخباره بها، فيكون سندها قويّاً بواسطة واحدة حينئذٍ.. هذا الكلام لا أساس علميَّ له، فهو مجرّد افتراض، وكونها لم تظهر قبل ذلك لا يعني اللقيا، فقد ظهرت في القرون اللاحقة على زمن العلامة الحلّي الكثير من الروايات التي لم يُعثر لها على مصدر قبل ذلك إطلاقاً، رغم كونها مروية عن سائر الأئمة غير الإمام المهدي. هذا كلّه لو سلّمنا بلقاء الإمام وبصحّة إدراك هذا الشخص الناقل للخبر عنه أنّ من يحدّثه هو الإمام فعلاً، وتفصيله في محلّه.

هذا، وقد ذكر السيد العاملي صاحب مفتاح الكرامة استخارةً قال بأنّها متعارفة عند أهل زمانه، وينسبونها إلى الإمام المهدي، وهي أن يقبض على السبحة بعد القراءة والدعاء، ويُسقط ثمانيةً ثمانية، فإن بقي واحدة فحسنة في الجملة، وإن بقي اثنان فنهيٌ واحد، وإن بقي ثلاثة فصاحبها بالخيار؛ لتساوي الأمرين، وإن بقي أربعة فنهيان، وإن بقي خمسة فعند بعض أنها يكون فيها تعب، وعند بعضٍ أنّ فيها ملامة، وإن بقي ستة فهي الحسنة الكاملة التي تحبّ العجلة، وإن بقي سبعة فالحال فيها ما ذكر في الخمسة من اختلاف الرأيين أو الروايتين، وإن بقي ثمانية فقد نهي

(١) محمّد الصدر، ما وراء الفقه ج٣، ق ١: ٣٢٥.

عن ذلك أربعة مرات..»[١].

ولا يُعلم أنّ هذه الاستخارة لها رواية أساساً، وقد ظهرت في القرن الثالث عشر الهجري، وقد نبّه على ذلك الشيخ النجفي[٢]، بل قد اعترف العاملي والنجفي بعدم وجود هذه الاستخارة في كتب الأصحاب قديمها وجديدها فروعها وحديثها.

السبحة بين الخصوصية والمثاليّة

ذكر السيد محمّد جواد العاملي (١٢٢٨هـ) عند تعرّضه لبحث الاستخارة بالسبحة والعدد أنه هل السبحة والحصى فيها خصوصيّة هنا أم هي مجرّد طريق لكلّ شيء معدود ويقبل العدّ؟ محتملاً أظهريّة الطريقية[٣].

وما استقربه وجيهٌ بنظر العرف، حيث لا خصوصيّة، نعم، لو جعلت السبحة من تربة أحد المعصومين لأمكن احتمال الخصوصية، إلا أنّ ذكرها بنحوٍ مطلق مع إضافة الحصى لو أراد، شاهدٌ يقوّي احتمال الطريقيّة للوصول بالعدد إلى الفرد أو الزوج، أو للوصول إلى نقطة النهاية حال التلفّظ بذكرٍ معين، كما جاء في الرواية الأولى من روايتي الاستخارة بالسبحة، ومن هنا كان من الأنسب عنونة هذا النوع من الاستخارة بالاستخارة بالعدد، كما فعله بعض الفقهاء، ويدرج تحته عنوان الاستخارة بالسبحة والحصى وغير ذلك.

وأما حديث بعضهم عن سيرة العلماء على الاستخارة بالسبحة فتكون لها

---

(١) مفتاح الكرامة ٩: ٢٦٣.

(٢) جواهر الكلام ١٢: ١٧٣.

(٣) مفتاح الكرامة ٩: ٢٦٠.

خصوصيّة[١]، فلا وجه له كما هو واضح، ولهذا عدل عنه بعدم إحراز اتصال السيرة، بل حتى لو أُحرزت لا يعني ذلك الخصوصيّة، والنصّ لا يحرز انصرافه عن مثل البيض والجوز؛ لأنّ المستدلّ هنا يلغي الخصوصيّة العرفية، وإلغاؤه وجيه.

وبناءً عليه، لا معنى لتخصيص السبحة بكونها من تربة الإمام الحسين، بل تشمل ترتبته وتربة غيره من الأنبياء والأوصياء، بل مطلق التراب، حيث لا تخصيص في النصّ. ودعوى انصراف السبحة لما صنع من التربة الحسينية لا وجه لها؛ لعدم إحراز غلبة الوجود، فضلاً عن غلبة الاستعمال للسبحة فيما صنع من تربة الحسينعليه السلام عصرَ النصّ.

ونتيجة البحث في الاستخارة بالعدد هو ضعفها جدّاً على كلّ المباني في باب حجيّة الأخبار، وعلى تقديره فلا اختصاص بالسبحة أو بالحصى. وقد استفتي السيد الخوئي ـ فيما نقل عنه ـ فأجاب بعدم عثوره على روايةٍ معتبرة في الاستخارة بالسبحة[٢]، وهو ما توصّلنا إليه.

ثانياً: الاستخارة بالمصحف الشريف

الاستخارة بالمصحف الشريف من الاستخارات الشائعة اليوم، ولها طرق أيضاً نذكرها على التوالي، ونبيّن الموقف فيها:

الطريقة الأولى: وهي الطريقة المعروفة اليوم، وإن كنّا نطبّقها بشكل مختلف قليلاً، بأن نفتح المصحف وننظر فيه، فأوّل ما نرى فيه هو الذي نأخذه، واليوم و إن

---

(١) المازندراني، مباني الفقه الفعّال ٣: ٣١٢ ـ ٣١٣.

(٢) انظر: فضل الله، القرعة والاستخارة: ١١١، هامش١.

كانوا يلاحظون أوّل الصفحة من جهة يمين المستخير، ويقرؤون الآية الأولى في أعلى الصفحة، لكنّه شيء لا خصوصيّة له على مستوى هذه الطريقة، بل قد يقع نظر الناظر على آيةٍ أخرى في وسط الصفحة، فتكون هي المطلوبة.

وهذه الطريقة توجد فيها عدّة روايات، وهي:

الرواية الأولى: وهي التي رواها الشيخ الطوسي بسنده إلى اليسع القمّي، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أريد الشيء فأستخير الله فيه، فلا يوفّق فيه الرأي، أفعله أو أدعه؟ فقال: «انظر إذا قمت إلى الصلاة، فإنّ الشيطان أبعد ما يكون من الإنسان إذا قام إلى الصلاة، فانظر إلى شيء يقع في قلبك فخذ به، وافتح المصحف، فانظر إلى أوّل ما ترى فيه، فخذ به إن شاءالله تعالى»[١].

وقد نقل العلامة المجلسي هذه الرواية عن كتاب الغايات لجعفر القمّي صاحب كتاب العروس والمكارم، عن أبي علي اليسع بن عبد الله القمي[٢]، وكذلك فعل المحدّث النوري في المستدرك[٣].

هذا الخبر يفيد ـ كما يذكر الفيض الكاشاني ـ أنّ السائل كأنّه حاول عدّة مرات أن يحصل على قرارٍ وعزم في أحد الخيارات المتوفّرة أمامه، وأنّه لم يكن يوفّق في ذلك، فدلّه الإمام على طريقين: أحدهما ما يقع في قلبه بعد الصلاة، وثانيهما النظر في المصحف[٤]. هذا ما يفرض تفسير (الواو) في قوله (وافتح المصحف) بأنّها بمعنى

(١) تهذيب الأحكام ٣: ٣١٠.

(٢) بحار الأنوار ٨٨: ٢٤٣.

(٣) مستدرك الوسائل ٦: ٢٥٨.

(٤) الوافي ٩: ١٤١٦؛ ومفتاح الكرامة ٩: ٢٥٧؛ وجواهر الكلام ١٢: ١٥٧؛ ومصباح الفقيه ج٢، ق٢: ٥١٧.

(أو)، و إلا أشكل أمر الحديث.

وقد اعتبر السيد جواد العاملي هذا الخبر بأنّه الأصل في الاستخارة بالمصحف الشريف، بطريقة فتحه والنظر فيه[١].

وأما كيفية فهم الآية الكريمة التي وقع النظر عليها فهو أمرٌ يختلف، وقد ذكر بعضهم أنّ العبرة بما يتبادر من لفظ الآية نفسها لا بمقامها ولا بسياقها[٢]، مثلاً: ﴿**ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ**﴾ قد يتبادر منها الخير، مع أنّ مقامها وسياقها وقع في الذمّ.

لكنّ، قد يواجه هذا الحديث مشاكل:

المشكلة الأولى: من حيث سنده، وذلك أنّ اليسع القمي، وهو اليسع بن عبدالله القمي، رجلٌ مهمل لم يترجمه الرجاليّون[٣]، ومعه لا يمكن إثبات الحديث. بل بعد التتبّع يكاد لا يكون له أكثر من عدد أصابع اليد الواحدة من الروايات، وربما لذلك لم يذكره الرجاليّون المهتمّون بالمصنّفات والكتب، كما أنّ الراوي عن اليسع بحسب سند التهذيب هو (أبو علي)، وهو شخص لم نستطع معرفته إطلاقاً، ومحتملاته لا يوجد ما يثبت وثاقتها، إلا إذا قيل بأنّ السند ينتهي بأبي علي بن اليسع القمّي، فترتفع مشكلة اليسع نفسه، ولكنّنا لم نعثر على شخص بهذا الاسم، بل كلّ من والده اسمه اليسع فهو أيضاً مجهول الحال، و مهمل.

هذا، وقد أُجيب عن إشكال الضعف السندي بشهرة العمل بهذا الحديث بين

---

(١) مفتاح الكرامة ٩: ٢٥٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر: معجم رجال الحديث ٢١: ١٣٣ ـ ١٣٤، رقم: ١٣٧٢٤، ١٣٧٢٦.

الأصحاب[١]، وبقيام السيرة المتشرّعيّة على الاستخارة بالقرآن منذ زمن المعصومين عليهم السلام، كما أنّ الاعتبار يساعد على ذلك؛ لأنّ الاستخارة تكون بأيّ قصد وليس أشرف من القرآن أن يُستخار به، على أنّ فيه كلّ العلوم، فحلّ مشكلة هذا المستخير لابد وأن تكون موجودةً فيه، وطريق المعرفة حينئذٍ يكون ـ عرفاً ومتشرّعياً ـ بالاستخارة المشار إليها[٢].

ويمكن ردّ هذا الجواب:

أولاً: كيف عرفنا اشتهار العمل بهذا الحديث بين الأصحاب على نحو الاستناد إليه، إذ قلّما أشاروا له في كتبهم الفقهيّة والاستدلالية، علماً أنّ قاعدة الجبر السندي لا تصحّ فيما إذا عُلم مستند اعتمادهم على الخبر وكنّا على خلافٍ معهم فيه، بحيث كان اجتهاديّاً، وفي مثل المقام حيث كان مورد الخبر أمراً مستحبّاً ومندوباً، وحيث اشتهر بين الأصحاب الأخذ بقاعدة التسامح في أدلّة السنن، فلا نحرز بعد ذلك أنّ اعتمادهم على هذا الحديث كان من جهة تصحيح صدوره عبر السند أو غيره، فلعلّه من جهة التسامح في مسألة صدوره لكون مورده من المندوبات، وبهذا لا يصحّ تطبيق قاعدة الجبر السندي هنا، لو سلّمنا الاعتماد على الحديث من قبل المتقدّمين.

ثانياً: إنّ إثبات قيام سيرة المتشرّعة عصرَ المعصومين على الاستخارة بالمصحف بالغ الصعوبة، فعدد روايات هذه الاستخارة قليل جداً، وأغلبه منقول عن الكتب المتأخّرة كما سوف نرى، فكيف نعرف اشتهار هذه الاستخارة بينهم، فلعلّه كان المشهور نوعاً آخر من الاستخارات، ولم يُقم المدّعي هنا أيَّ شاهد على الشهرة

---

(١) حسين البروجردي، تفسير الصراط المستقيم ٢: ٥٣٩.

(٢) انظر: محمد الصدر، ما وراء الفقه ج٣، ق١: ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

هذه، ولعلّه طبّق الاستصحاب القهقرائي الذي طبّقه سابقاً وناقشناه فيه.

ثالثاً: إنّ الحديث عن أولوية القرآن وأشرفيّته صحيح؛ لكن ما ربط ما نحن فيه به، فإنّ هذه السبل توقيفية، ولا أرى ذلك سوى استنساباً غير قائم على دليل، وإلا فلنستنبط الأحكام الشرعية ولنستخرج العلوم الطبيعيّة من القرآن بهذه الطريقة!! وقد سبق منّا التعليق على ما يُشبه هذا الكلام فراجع.

رابعاً: سلّمنا جدلاً أنّ في القرآن كلّ شيء بما في ذلك حلّ مشكلة هذا المستخير، لكن كيف نثبت أنّ طريق معرفة الحلّ القرآني ـ عرفاً ومتشرّعياً ـ هو الاستخارة بالمصحف؟! والغريب إضافة العرف في المقام!

وعليه، فالخبر ضعيف السند غير منجبر بشيء.

المشكلة الثانية: ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ ظاهر مطلع الحديث أنّ الرجل كان يستخير الله تعالى، ومع ذلك كان يظلّ متحيّراً لا يهتدي حتى سأل الإمام كي يحسم له الأمر، مع أنّ الاستخارة لا تفشل أو أنّها موضوعة لرفع التحيّر؟[1].

وقد حاول بعضهم حلّ هذه المشكلة من خلال أنّ الاستخارة لها شروط لصحّتها، فإذا تحقّقت هذه الشروط كانت ناجحةً ورفعت التحيّر وإلا فلا[2].

فيما حاول بعضٌ آخر أن يرفع هذا الإشكال بأنّ ظاهر هذه الرواية أنّ هذه الاستخارة من نوع الدعاء، وأنّ الاستخارة الدعائية بحيث يدعو الله تعالى أن يحقّق له العزم على الفعل أو الترك مثلاً ليست مما يرفع التحيّر، والاستخارة التي يرتفع

(١) راجع: ما وراء الفقه ج٣، ق ١: ٢٢٨؛ ومباني الفقه الفعّال في القواعد الفقهيّة الأساسية ٣: ٢٨٦.

(٢) انظر: ما وراء الفقه ج٣، ق ١: ٢٢٨.

بها التحيّر إنما هي الاستخارة بمثل المصحف أو السبحة أو الرقاع[١].

كلا هذين الحلّين محتمل؛ إلا أنّ الصحيح في رفع هذه المشكلة هو القول بأنّ وضع طريقٍ نوعيّ لحلّ التحيّر ورفعه لا ينافي عدم تحقّق الرفع منه في بعض الموارد، ولا يوجد عندنا دليلٌ على أنّ كلّ استخارة يفعلها الشخص يجب أن ترفع تحيّره، فهذا تماماً كسائر الأسباب التي يحثّ الشارع والعقلاء على اتباعها والأخذ بها للوصول إلى الهدف، لكن مع ذلك لا يصل كثيرون إلى الهدف ولو مع اتباعها، فإعلان طريقٍ نوعيّ غالبي لا يمنع عن تخلّفه في بعض الموارد. وقد قلنا سابقاً عند الحديث عن الدعاء واستجابته أنّ استجابة الدعاء مقيّدة لبّاً بالمصلحة وأمثال ذلك، ومثل هذه المفاهيم من شأنها أن تظهر الدعاء في الخارج غير مستجاب دائماً، وإنّما غالباً أو في بعض الموارد.

المشكلة الثالثة: إنّ هذه الرواية ذكرت طريقين: أحدهما ما يقع في القلب وثانيهما الاستخارة بالمصحف، وعطفت بينهما بحرف الواو، وهذا يعني أنّ هذا الشخص لكي يرفع تحيّره عليه أن يفعل الاثنين معاً، فالذي يقع في قلبه مع ما يخرج له في المصحف يكون هو الحلّ، وهذا لا يحلّ مشكلة السائل الذي جاء يعاني من أزمة عدم تحقّق العزم عنده بعد كلّ استخارة، حيث فرض الحلّ في نفس الطريق الذي جاء السائل يبيّن معاناته معه.

وقد حاول بعض العلماء الخروج من هذه المشكلة بافتراض تفسير (الواو) في قوله: «وافتح المصحف»، على أنها بمعنى (أو)، فيكون المراد التخيير[٢]، ولابد أن

---

(١) مباني الفقه الفعّال ٣: ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(٢) بحار الأنوار ٨٨: ٢٤٤؛ ومباني الفقه الفعّال ٣: ٢٨٩؛ والوافي ٩: ١٤١٦؛ ومفتاح

يقصدوا هنا أنّك بالخيار أن تفعل الأوّل أو الثاني، ومعنى أنّك مخيّر في فعل الأوّل هو أنّ لك الاستمرار في نفس الطريقة السابقة حتى يحصل العزم، غاية الأمر أنّ الرواية ذكرت له بعض العناصر المؤثّرة في حصول المطلوب في الطريق الأوّل، وهو عبارة عن استغلال وقت الصلاة وحال القيام إليها باعتباره الحال التي يكون فيها الشيطان بعيداً من الإنسان.

واحتمال أنّه في مقام بيان طرق متعدّدة وليس طريقاً واحداً واردٌ، باعتبار تكرار الأمر بقوله: «فخذ به»، فيكون ما ذكره هؤلاء العلماء غير بعيد.

الرواية الثانية: ما نقله السيد ابن طاووس، عن الإمام الشيخ الخطيب المستغفري رحمه الله بسمرقند في دعواته: «إذا أردت أن تتفأل بكتاب الله عزّ وجلّ فاقرأ سورة الإخلاص ثلاث مرات، ثم صلّ على النبي صلى الله عليه وآله ثلاثاً، ثم قل: اللهم إني تفألت بكتابك، وتوكّلت عليك، فأرني من كتابك ما هو المكتوم من سرّك، المكنون في غيبك، ثم افتح الجامع، وخذ الفأل من الخطّ الأوّل في الجانب الأوّل، من غير أن تعدّ الأوراق والخطوط، كذا أورد مسنداً إلى رسول الله صلى الله عليه وآله»[1].

وهذه الاستخارة تطابق ما هو المعمول به اليوم بين الناس، لكنّها كما هو واضح مرسلة متأخّرة المصدر، فلا يحتجّ بها.

الرواية الثالثة: ما ذكره العلامة المجلسي حيث قال: «وجدت بخطّ الشيخ محمد بن علي الجباعي رحمه الله أنه وجد بخطّ الشيخ قدس سره روايةً حسنة في التفأل بالمصحف، وذكر الرواية الثالثة من كتاب أبي القاسم بن قولوية، قال: روى بعض أصحابنا،

الكرامة ٩: ٢٥٧؛ وشبّر، إرشاد المستبصر في الاستخارات: ٥٢.

(١) فتح الأبواب: ١٥٦؛ وانظر: مستدرك الوسائل ٤: ٣٠٤؛ وبحار الأنوار ٨٨: ٢٤١.

قال: كنت عند علي بن الحسين عليه السلام فكان إذا صلّى الفجر لم يتكلّم حتى تطلع الشمس، فجاؤوه يوم ولد فيه زيد، فبشّروه به بعد صلاة الفجر، قال: فالتفت إلى أصحابه، فقال: أيّ شيء ترون أن أسمّي هذا المولود؟ قال: فقال كلّ رجل: سمّه كذا سمّه كذا، قال: فقال: يا غلام عليّ بالمصحف، قال: فجاؤا بالمصحف، فوضعه على حجره، قال: ثم فتحه فنظر إلى أوّل حرف من الورقة، وإذا فيه: ﴿**وَفَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا**﴾، قال: ثم طبقه ثم فتحه ثلاثاً فنظر، فإذا في أوّل الورقة: ﴿**إِنَّ اللهَّ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِّ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللهِّ فَاسْتَبْشِرُواْ بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**﴾، ثم قال: هو والله زيد، هو والله زيد، فسمّى زيداً».

وعلّق المجلسي بعد ذكره الرواية فقال: «لعلّه عليه السلام لما كان أنّ الشهيد من أولاده في الجهاد اسمه زيد، والآيتان دلّتا على أنّه يقاتل ويستشهد، فسمّاه زيداً، وفيه أيضاً إيماء بجواز استعلام الأحوال من القرآن»(١).

والحديثُ ـ كما ترى ـ وِجادة في إرسالٍ في جهالة، لا يصح الاعتماد عليه، بل قضيّة الخطوط ومعرفتها وإمكان التزوير بما يشابه خطّ شخص مثل الشيخ الطوسي أمرٌ يوقع لوحده في المشاكل الإثباتية التاريخية والحديثية. نعم هذا الحديث موجود مرسلاً بلا سند في مستطرفات السرائر لابن إدريس الحلي(٢)، والظاهر أنّ أصله من هناك.

(١) بحار الأنوار ٨٨: ٢٤٣؛ وشبّر، إرشاد المستبصر في الاستخارات: ٥٣.
(٢) مستطرفات السرائر: ٦٣٧ ـ ٦٣٨.

كما ومن الواضح أنّ الرواية الثانية والثالثة هنا تحويان تفألاً بالقرآن واستعلاماً، الأمر الذي يضعهما في مواجهة ما سيأتي حول موضوع التفأل بالقرآن الكريم. ورواية مولد زيد لا إطلاق فيها، فغايته تثبت الاستخارة في تسمية المولود لا مطلقاً.

بل إنّ غاية الرواية فعلُ معصومٍ، ولا نستطيع ـ بعد عدم تكرّر الفعل ـ فهم الاستحباب، مع احتمال خصوصيّة الحاجة لذلك.

والنتيجة عدم صحّة الطريقة الأولى من طرق الاستخارة بالمصحف وعدم ثبوتها بطريق معتبر.

الطريقة الثانية: وهي طريقة عدّ الأوراق والسطور أو أسماء الجلالة. وقد وردت في كيفيتها بعض الروايات التي تختلف في الآليات وهي:

الرواية الأولى: ما ذكره العلامة المجلسي، وأنّه وجده بخطّ جدّ الشيخ البهائي، وهو الشيخ شمس الدين محمد بن علي بن الحسن الجباعي، نقلاً عن خطّ الشهيد، نقلاً عن خطّ محمد بن أحمد بن الحسين بن علي زياد، وصولاً إلى عثمان بن عيسى، عن سيف، عن المفضّل بن عمر قال: بينما نحن عند أبي عبد الله عليه السلام، إذ تذاكرنا أمّ الكتاب، فقال رجل من القوم: جعلني الله فداك إنّا ربّما هممنا بالحاجة، فنتناول المصحف فنتفكّر في الحاجة التي نريدها، ثم نفتح في أوّل الوقت، فنستدلّ بذلك على حاجتنا، فقال أبو عبدالله عليه السلام: «وتحسنون؟ والله ما تحسنون». قلت: جعلت فداك وكيف نصنع؟ قال: «إذا كان لأحدكم حاجة وهمّ بها، فليصلّ صلاة جعفر، وليدع بدعائها، فإذا فرغ من ذاك فليأخذ المصحف، ثم ينوي فرج آل محمّد بدءاً وعوداً، ثم يقول: اللهم إن كان في قضائك وقدرك أن تفرّج عن وليّك وحجّتك في خلقك في عامنا هذا أو في شهرنا هذا، فأخرج لنا آيةً من كتابك نستدلّ بها على

ذلك. ثم يعدّ سبع ورقات، ويعدّ عشرة أسطر من خلف الورقة السابعة، وينظر ما يأتيه في الأحد عشر من السطور، فإنّه يبيّن لك حاجتك، ثم تعيد الفعل ثانيةً لنفسك»[١].

والبحث في هذه الرواية تارةً يكون على مستوى المصدر والسند، وأخرى على مستوى الدلالة والمتن:

أ ـ أما من الناحية السندية، فقد وصف السندَ بعضُهم بالصحيح والمعتبر على التحقيق[٢]، إلا أنّ مصدر هذا الحديث يرجع إلى ثلاثة كتب وهي: بحار الأنوار للمجلسي (١١١١هـ)، والسيد ابن طاووس (٦٦٤هـ) في فتح الأبواب، ومكارم الأخلاق للشيخ الطبرسي (٥٤٨هـ)، لكنّ الصيغة المطوّلة التي ذكرناها ترجع لمتن كتاب بحار الأنوار، وهذا يعني أنّ أقدم مصدر لهذه الرواية هو القرن السادس الهجري، ثم ذكرها ابن طاووس، وظنّي أنّه أخذها من الطبرسي، ثم نقلها المجلسي آخذاً لها من كتابٍ حصل عليه بالوِجادة من جدّ الشيخ البهائي الذي يظهر أنّه حصل على الرواية أيضاً بكتاب عثر عليه وجادة للشهيد الأول الذي نقلها عن ابن زياد من خلال الوِجادة أيضاً، عن الشيخ الطوسي بسندٍ يصل إلى المفضّل بن عمر، فيكون طريق البحار هو الطريق الوحيد المسند.

ولو رجعنا إلى ابن طاووس والطبرسي فالخبر لا سند له أساساً، حتى المفضل بن عمر غير مذكور، فلا اعتبار بالحديث، ولو قاربناه بسند البحار فإنّ سند البحار

(١) بحار الأنوار ٨٨: ٢٤٥؛ وانظر: فتح الأبواب: ٢٧٧؛ ومكارم الأخلاق: ٣٢٤.

(٢) سلمان الدهشوري، دراسة استدلالية حول الاستخارة، مصدر سابق: ١٦٧؛ ومباني الفقه الفعّال ٣: ٢٩٤.

يظهر منه أنّه أخذه من الشيخ الطوسي، مع أنّ ابن طاووس لم ينقله عنه.

والسند في البحار فيه:

أولاً: مشكلة الوِجادة المتكرّرة المتضمّنة للإرسال من القرن الحادي عشر إلى القرن الخامس، لأنّه بحسب السند يوجد بين المجلسي والطوسي ثلاثة أشخاص فقط خلال مدّة ستة قرون، ولو وصله هذا الكتاب أو الرواية عبر طرق الإجازات عند المتأخّرين لما تحدّث عن وجادة، بل لذكر أنّ الحديث عن الطوسي بأسانيدنا إليه، والاعتماد على هذه الوجادات غير معلوم الصحّة ولو اطمأنّ هذا العالم أو ذاك بصحّة الخطّ، مع هذا الفاصل الزمني.

ثانياً: إنّ في السند محمّد بن جعفر بن أحمد بن بُطة أبوجعفر القمي المؤدب، وقد قال فيه النجاشي: «كان كبير المنزلة بقم، كثير الأدب والفضل والعلم، يتساهل في الحديث، ويعلّق الأسانيد بالإجازات، وفي فهرست ما رواه غلط كثير، وقال ابن الوليد: كان محمد بن جعفر بن بطة ضعيفاً مخلطاً فيما يسنده»[١].

وهذا النصّ ـ مع عدم ترجمة أحد من المتقدّمين له ـ لا يفيد أنّه رجل كذاب، لكنّه يفيد عدم الثقة بحديثه ونقله ما لم يحتف بالقرائن؛ فإنّ الوثاقة تارةً تنسب للراوي وأخرى لحديثه، ولو نسبناها للراوي وقلنا رجل ثقة فتارة نعني أنه لا يكذب وأخرى نعني أنه يركن لحديثه، وما هو الحجّة في باب الأخبار هو الثاني، ولهذا قلنا في محلّه بأنّ خبر الثقة أفضل من خبر العدل؛ لأنّ حيثية العدالة يكفي فيها أنّه لا يتعمّد الكذب، فيما حيثية الوثاقة التي ترجع إلى الاعتماد والركون تشمل الضبط والدقة والحفظ ونحو ذلك، ومن هنا قلنا أيضاً بأنّه لو شهدوا لشخص

(١) النجاشي، الرجال: ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

بالوثاقة فلعلّه يشمل ضبطه بخلاف الشهادة بالعدالة، وفي هذه الحال فما لم يحتف خبر المؤدب بأخبار أخر توجب الركون إليه فلا يعتمد على خبره بعد هاتين الشهادتين من النجاشي وابن الوليد. والغريب أن الشيخ الطوسي أهمل ذكر هذا الرجل في مصنّفاته الرجالية بينما ورد بكثرة في طرقه.

وعليه، فالخبر ضعيف السند لا يركن إليه.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية والمتنية، فيمكن إثارة تساؤلين:

التساؤل الأوّل: عدم التطابق بين الدعاء والقصد المرتبط بالدعاء وبين النتيجة، فالدعاء مربوط بمعرفة هل سيخرج الإمام المهدي أم لا، فيما النتيجة هي تحديد الموقف من العمل وأنه يقدم عليه أم لا. ما لم نرجع (على ذلك) إلى الفعل لا إلى الإمام، ويكون المعنى: إن قدّرت خروجه هذا العام فأخرج لنا آية نستدلّ بها على فعلنا ومدى حسنه، وإن كان خلاف ظاهر الحديث.

التساؤل الثاني: لم يُفهم ما معنى الجملة الأخيرة الآمرة بإعادة الفعل لنفسه، فما الذي كان أولاً، مع أنه قال له بأنه تكون قد بينت حاجته؟

وهذا ما يضع متن الحديث في بعض الاضطراب والتشوّش.

وعلى أيّة حال، فقد جاءت هذه الرواية مرّةً أخرى في بحار الأنوار، حيث قال المجلسي معلّقاً على الرواية الأولى، ما نصّه: وجدت في بعض مؤلّفات أصحابنا أنّه قال: مما نقل من خطّ الشيخ يوسف بن الحسن القطيفي رحمه الله ما هذا صورته: نقلت من خطّ الشيخ العلامة جمال الدين الحسن بن المطهّر طاب ثراه: روي عن الصادق عليه السلام قال «إذا أردت الاستخارة من الكتاب العزيز، فقل بعد البسملة: إن كان في قضائك وقدرك أن تمنّ على شيعة آل محمّد بفرج وليّك وحجّتك على خلقك،

فأخرج إلينا آيةً من كتابك نستدلّ بها على ذلك، ثم تفتح المصحف، وتعدّ ست ورقات، ومن السابعة ستة أسطر، وتنظر ما فيه»[١].

واستظهر في البحار سقوط جملة «ثم تعيد ذلك لنفسك»، معتمداً ـ على ما يبدو ـ على التشابه بين الروايتين، وهو أمرٌ ممكن، وإن كان ظاهر هذه الرواية لو بقينا معها لوحدها عدم ارتباطها أساساً بالاستخارات التي نحن فيها، بل كأنّها مرتبطة باستعلام حال ظهور الإمام المهدي. ومهما يكن فهي رواية مرسلة في مرسلة لا ترقى إلى مستوى الاعتبار التاريخي والحديثي كما هو واضح.

وعندي ملاحظة عامة على هذه الرواية بنقليها المختلفين في عدد الصفحات والأسطر، وهي أنّها مرتبطة بظهور الإمام، ولنفرض أنّ الإنسان وكلّ شيعي فعل ذلك منذ عصر الصادق عليه السلام إلى يومنا هذا، ألن يعني ذلك تكذيب الاستخارة؟ لأنّ المفروض أنّه لو خرجت لنستدلّ بها على ظهوره، وكانت إيجابيّةً، وبالتأكيد ستخرج كثيراً على هذا النحو، فهذا يعني أنّه بتراكم التجارب سوف نكذّب الاستخارة التي تخبرنا بأنّه سيخرج هذا العام.

أضف إلى ذلك أنّ ظاهر هذا الحديث أنّه من المنطقي أن يُصنع مضمونه بعد الغيبة، فما معنى أن يأمرهم الإمام به قبلها مع العلم بأنّ الأئمة اثنا عشر وآخرهم المهدي بالنصوص المرويّة في كتب الإمامية وغيرهم؟ إلا إذا قيل بأنّ الإفراج عن حجّتك ووليّك مربوط بالسماح للأئمة بالخروج لا بكونهم المهدي المنتظر، ولهذا الموضوع ارتباط بمسألة البداء، وفيه بعض الروايات التي تشبهه نعرض عنها الساعة.

والمتحصّل أنّ هذه الرواية بصيغها غير صحيحة ولا معتمدة.

---

(١) بحار الأنوار ٨٨: ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

الرواية الثانية: ما ذكره العلامة المجلسي أيضاً حيث قال: وروى لي بعض الثقات؛ عن الشيخ الفاضل الشيخ جعفر البحريني رحمه الله، أنّه رأى في بعض مؤلّفات أصحابنا الإمامية، أنّه روي مرسلاً عن الصادق عليه السلام قال: «ما لأحدكم إذا ضاق بالأمر ذرعاً، أن لا يتناول المصحف بيده عازماً على أمر يقتضيه من عند الله، ثم يقرأ فاتحة الكتاب ثلاثاً والإخلاص ثلاثاً و آية الكرسي ثلاثاً وعنده مفاتح الغيب ثلاثاً والقدر ثلاثاً والحمد ثلاثاً والمعوذتين ثلاثاً ثلاثاً، ويتوجّه بالقرآن قائلاً: اللهم إني أتوجّه إليك بالقرآن العظيم من فاتحته إلى خاتمته، وفيه اسمك الأكبر وكلماتك التامّات، يا سامع كلّ صوت، ويا جامع كلّ فوت، ويا بارئ النفوس بعد الموت، يا من لا تغشاه الظلمات، ولا تشتبه عليه الأصوات، أسألك أن تخير لي بما أشكل عليّ به، فإنك عالم بكلّ معلوم، غير معلَّم، بحقّ محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد الباقر وجعفر الصادق وموسى الكاظم وعلي الرضا ومحمد الجواد وعلي الهادي والحسن العسكري والخلف الحجّة من آل محمد عليه وعليهم السلام. ثم تفتح المصحف، وتعدّ الجلالات التي في الصفحة اليمنى، ثم تعدّ بقدرها أوراقاً، ثم تعدّ بعددها أسطراً من الصفحة اليسرى، ثم تنظر آخر سطر، تجده كالوحي فيما تريد إن شاء الله»[(١)].

وقد ذكر بعض المعاصرين أنّ «إشارة الرواية إلى الاسم الأعظم وعدّ أسماء الأئمة وفاطمة عليهم السلام، وعدّ اسم الجلالة، مما يوجب الاعتناء بالرواية. والتجربةُ بإصابة الواقع أيضاً من مؤيدات الرواية، ولا بأس بالعمل بها رجاءً، خصوصاً مع إسنادها إلى الإمام عليه السلام»[(٢)].

(١) المصدر نفسه ٨٨: ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٢) الدهشوري، دراسة استدلالية في الاستخارة، مصدر سابق: ٦٩.

إلا أنّ ذلك كلّه لا يرجع إلى محصّل كما صار واضحاً، والرواية غارقة في الجهالة والإرسال وعدم معلومية المصدر الذي نقل عنه الشيخ جعفر البحريني، وبين المجلسي والإمام الصادق قرابة ألف عام. ومن المعلوم أنّ هذه الاستخارة قد لا تتحقّق؛ لأنّه قد يفتح المصحف على آخر الصفحات فيضطر للإعادة، علماً أنّ بعض الصفحات ليس فيها اسم جلالة أساساً، وهذا كلّه لم تجرِ الإشارة إليه في الرواية. وإذا كانت الرواية بهذه الأهمية فكيف اختفت حتى عن الذين صنّفوا في المندوبات والمستحبّات وغيرها؟! وقد سبق أن تحدّثنا عن مرجعيّة التجربة في هذه الاستخارات. **فهذه الرواية بالغة الضعف.**

الرواية الثالثة: ما نقله السيد ابن طاووس قال: «وحدّثني بدر بن يعقوب المقرئ الأعجمي رضوان الله عليه بمشهد الكاظم صلوات الله عليه، في صفة الفال في المصحف [ثلاث روايات من غير صلاة فقال: تأخذ المصحف] وتدعو فتقول: اللهم إن كان من قضائك وقدرك أن تمنّ على أمّة نبيّك بظهور وليّك وابن بنت نبيّك فعجّل ذلك ويسّره وسهّله وكمّله، وأخرج لي آيةً استدلّ بها على أمرٍ فأئتمر، أو نهي فانتهي ـ أو ما تريد فيه الفال ـ في عافية، ثم تعدّ سبع ورقات، ثم تعدّ في الوجهة الثانية من الورقة السابعة ستة أسطر، وتتفأل بما يكون في السطر السابع. وقال في رواية أخرى: إنّه يدعو بالدعاء، ثم يفتح المصحف الشريف، ويعدّ سبع قوائم، ويعدّ ما في الوجهة الثانية من الورقة السابعة، وما في الوجهة الأولى من الورقة الثامنة من لفظ اسم الله جلّ جلاله، ثم يعدّ قوائم بعدد لفظ اسم الله، ثم يعدّ من الوجهة الثانية من القائمة التي ينتهي العدد إليها، ومن غيرها مما يأتي بعدها سطوراً، بعدد لفظ اسم الله جلّ جلاله، يتفأل بآخر سطر من ذلك. وقال في الرواية الثالثة: إنّه إذ دعا بالدعاء

عدّ ثماني قوائم، ثم يعدّ في الوجهة الأولى من الورقة الثامنة أحد عشر سطراً، ويتفأل بما في السطر الحادي عشر، وهذا ما سمعناه في الفأل بالمصحف قد نقلناه كما حكيناه»[1].

وهذه الرواية بطرقها الثلاثة مرسلة مجهولة المصدر فلا قيمة لها سندياً، وإذا لم تحمل على التعدّد في أساليب اكتشاف المراد فإنّها ستكون متعارضة فيما بينها. إلا أنّ الرواية الأولى الواردة في نصّ ابن طاووس آنفاً بإمكانها أن تشرح لنا السقط الذي كان موجوداً في بعض الروايات السابقة، حيث إنّ الشرط كان هو التفريج عن وليّ الله فيما جوابه كان أن يدلّه الله على ما ينبغي أن يفعل أو يترك، لا أن يدلّه على ما سيحدث مع الإمام المهدي، فيرتفع الإشكال الذي سجّلناه سابقاً من هذه الناحية على هذه الرواية هنا.

وقد حاول السيد ابن طاووس تفسير الحديث عن الفرج للإمام في هذه الروايات بقوله: «معنى قوله في كل ما قال «في عامنا هذا» أن يكون العلم بالفرج عن وليّه وحجّته في خلقه يتوقّف على معرفة أمور كثيرة، فيكون كلّ وقت يدعى له بذلك في عامي هذا، وفي شهري هذا، يفرّج الله جلّ جلاله أمراً من تلك الأمور الكثيرة، فيسمّى ذلك فرجاً»[2].

إلا أنّ هذا التفسير إنما يصحّ على تقدير عدم فهم العرف من هذه الجملة في الوسط المتشرّعي الخروج من الغَيبة، وإلا فلا يكون في هذا التفسير غير مجرّد التأويل والتكلّف.

الرواية الرابعة: ما نقله المحدّث النوري عن العلامة المجلسي في (رسالة مفاتيح

(١) فتح الأبواب: ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(٢) المصدر نفسه: ٢٧٨.

الغيب) المخصّصة لبحث الاستخارة، أنه قال: «ورأيت هذا [هذه] الاستخارة بخطّ بعض الفضلاء، هكذا: يقرأ آية الكرسي إلى هم [وهم] فيها خالدون، وعنده مفاتيح الغيب إلى كتاب مبين، ثم يصلّي على محمد وآله عشر مرات، ثم يقول: اللهم إني توكّلت عليك، وتفألت بكتابك، فأرني ما هو المكنون، في سرّك المخزون في علم غيبك، برحمتك يا أرحم الراحمين. اللهم أرني الحقّ حقاً حتى أتبعه، وأرني الباطل باطلاً حتى أجتنبه، ثم يفتح المصفح، ويصنع كما مرّ»(١). ومقصوده من ما مرّ ما جاء في الرواية المتقدّمة عن الشيخ جعفر البحريني.

وهذه الرواية ضعيفة أيضاً ولا تملك سنداً ولا مصدراً.

هذه هي نصوص الاستخارة بالمصحف الشريف بعد التقصّي والتتبّع وليس فيها إلا الرواية الأولى من المصادر الأصليّة، وهي مسندة لكنّها ضعيفة السند، وأما باقي الروايات فكلّها ظهرت في القرن السابع الهجري والعاشر وما بعد، عدا رواية تسمية زيد التي وردت في مستطرفات السرائر، فإثبات استخارةٍ بالمصحف معتبرة شرعاً لا دليل عليه. وقد نُقل عن الخوئي عدم وجود أحاديث معتبرة في استخارة المصحف(٢).

بين الاستخارة بالمصحف والتفأل به، فضّ الاشتباك بين الروايات

تواجه الاستخارة بالمصحف الشريف إشكاليّةً عامّة تطال كلّ روايات هذه الاستخارة، وهي التفأل بالقرآن الكريم حيث ورد النهي عنه في بعض النصوص، مما يجعل هذه الروايات هنا معارضةً لما دلّ على النهي عن التفأل بالقرآن الكريم،

---

(١) النوري، مستدرك الوسائل ٦: ٢٦١.

(٢) انظر: فضل الله، القرعة والاستخارة: ١١١، هامش ١.

وهذا ما يعزّز الموقف الرافض لاستخارة المصحف، ويضعها أمام مشكلة إضافيّة.

والحديث الذي يقف مشكلةً هنا هو مرسل محمّد بن عيسى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تتفأل بالقرآن»[1]، حيث دلّ الخبر صراحةً على النهي عن التفأل بالكتاب الكريم.

وثمّة محاولات لتجاوز إشكالية هذا الخبر، وهي:

المحاولة الأولى: ما ذكره غير واحدٍ من العلماء، من أنّ هذا الخبر الوحيد في النهي عن التفأل بالقرآن الكريم، ضعيف السند[2]، فهو من جهة مرسل حيث يرويه محمد بن عيسى عن بعض رجاله، ففيه من لم يسمّ، ومن جهة ثانية فيه سهل زياد، ولم تثبت وثاقته على التحقيق.

وهذه المحاولة في حدّ نفسها جيدة، لو صحّ سند خبرٍ من أخبار الاستخارة بالمصحف، أما حيث لم يصحّ سنداً أيّ منها، بل هناك رواية واحدة تعود لعصر مصادر الحديث الأساسيّة، فإنّ القوّة الاحتمالية في روايات الاستخارة بالمصحف سوف تضعُف بعد مجيء هذه الرواية الضعيفة السندة؛ لأنّ معارضة خبر ضعيف السند لآخر مثله يُضعف القوّة الاحتمالية في الاثنين معاً، الأمر الذي يزيد من وهن روايات الاستخارة بالمصحف الشريف.

المحاولة الثانية: ما ذكره بعض العلماء أيضاً[3]، من التمييز بين الاستخارة وبين

(١) الكافي ٢: ٦٢٩.

(٢) انظر: جواهر الكلام ١٢: ١٧١؛ وما وراء الفقه ج٣، ق ١: ٢٢٧.

(٣) انظر: الوافي ٩: ١٤١٧؛ وما وراء الفقه ج٣، ق ١: ٢٢٧، ٢٣٣ ـ ٢٣٥؛ والحرّ العاملي، هداية الأمّة ٣: ٨٣؛ ولطف الله الصافي، مجموعة الرسائل ١: ١٣٠؛ والإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الفقهيّة ٢: ٣٧ ـ ٣٨.

التفأل، فالاستخارة يراد منها معرفة الرشد في الفعل أو طلب الخير منه، وأنّه هل هو فعلٌ حسن أم لا، ومما ينبغي فعله أم لا؟ أمّا التفأل فهو نحوٌ من استعلام الغيب لمعرفة المستقبل كشفاء مريض أو نجاح طالب في الامتحانات أو توفيق شخص للسفر إلى الخارج أو غير ذلك، فهناك اختلاف مفهومي جذري بين الاثنين، وهذا ما يرفع التعارض من رأس، فالمنهيّ عنه في خبر التفأل غير المأمور به في أخبار الاستخارة بالمصحف. وعلّة النهي عن التفأل بالقرآن أنّه يفضي إلى سوء الظنّ به في النهاية على تقدير عدم تحقّق الأمر المنظور في المستقبل مثلاً، أما في الفعل فحتى لو ظهر له أنّه كان سيئاً إلا أنّه يبقى أنّه كان الأفضل له من بين الخيارات المتوفّرة أمراً محتملاً، فلعلّ الخير له في أن يخسر في تجارته لمصالح لا يعرفها إلا الله سبحانه، أو لعلّه الأقل سوءاً.

وهذا لا ينافي مبدأ التفاؤل الذي حثّت عليه النصوص والذي هو ضدّ التشاؤم وأن من تفاءل بالخير وجده؛ لأنّ هذا مبدأ نفسي، فيما الذي نحن فيه محاولة معرفيّة لاستعلام المستقبل والعواقب، ولهذا حرّم بعض العلماء الفأل مطلقاً إذا بنى الإنسان عليه واعتقد فصار أمراً إدراكياً علمياً، والمفروض أن يكون أمراً محتملاً لكن مع توجّه النفس إليه[١].

وقد نوقشت هذه المحاولة:

أولاً: بما ذكره المحقّق النجفي، من أنّ التفأل إن لم يكن أقرب إلى موضوع الاستخارة من علم الغيب فهو صادق على كلّ منهما ونسبته إليهما على حدّ سواء[٢].

(١) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٢٢: ١٠٨.

(٢) المصدر نفسه ١٢: ١٧١.

والظاهر أنّ مراده أنّ الإنسان عندما تخرج له آية معيّنة في الاستخارة فإنّه تحصل له هذه الحالة عينها التي تحصل لمن يتفأل، فكما يتفأل إنسان برؤية شيء ما كذا يتفأل بالمصحف، ولابد أن يكون مقصوده من الصدق عليهما هو الصدق عليهما معاً لا إمكان الصدق، وإلا فهو لوحده لا يفيد دلالة الحديث على نفس مورد الاستخارة كما هو واضح، فلا يُحرز المعارض.

ولعلّه يمكن أن يكون مقصود النجفي ما سيأتي قريباً إن شاء الله.

ثانياً: ما ذكره العلامة فضل الله، من أنّ هذا التمييز الدقيق المذكور في كلمات الفيض الكاشاني وأمثاله بين الاستخارة والتفأل لا يتوفّر للإنسان عادةً، فالإنسان لا يميّز بين اكتشاف المستقبل واكتشاف المصلحة الكامنة في الفعل، بل الثاني يستبطن الأوّل، فمن أراد السفر للتجارة، فاستخار فخرج قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ**﴾ (الملك: ١٥)، فهو سيأخذ انطباعاً مستقبلياً عن نجاح تجارته في سفره[1].

وهذا الإشكال مرجعه إلى نقد ما يمارسه المؤمنون اليوم في طريقة تعاملهم مع الاستخارة، وليس إلى التفكيك الذي مارسه الفيض الكاشاني، فإذا استطعنا تربية الناس على أنّهم عندما يفتحون القرآن الكريم وتكون نتيجة الاستخارة جيدة، فإنّ عليهم أن يعرفوا أنّ هذا لا ربط له باستكشاف حال نتيجة الفعل المنظورة لهم كربح التجارة، بل أن يفهموا بأنّ هذا غايته حسن الفعل والرشد فيه، وأنّ الحسن قد يجامع الخسارة المادية انطلاقاً من ﴿..**وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّواْ شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ**﴾ (البقرة: ٢١٦)، فإذا أمكن إيصال هذه الفكرة

(١) فضل الله، القرعة والاستخارة: ١١٦ ـ ١١٧.

وتمّ الاعتياد عليها ارتفع إشكال العلامة فضل الله، ودعوى التلازم القهري غير واضحة لو كانت هي ما يريده رحمه الله.

ثالثاً: ما ذكره العلامة فضل الله أيضاً، من أنّ تمييز المحدّث الكاشاني بين سوء الظنّ بالله الذي يحصل بالتفأل وبين الاستخارة لا واقعيّة له، فلو استخار شخص ما، وكانت نتيجة الاستخارة أنّ الله أرشده إلى الفعل، ففعله، فبانت المفسدة فيه فإنّ هذا يوجب سوء الظنّ بالله تعالى أيضاً، فسوء الظنّ بالاستخارة يفضي إلى سوء الظن بالله تعالى أيضاً[1].

وهذه الملاحظة لا ترد أيضاً على المحدّث الكاشاني؛ لأنّ مرجعها إلى أنّ المستخير لم يفهم بشكل صحيح الغرض من الاستخارة، وهذا لا تتحمّل الاستخارة مسؤوليّته، فلو فهمنا الغرض من الاستخارة، ما أسأنا الظن بالله؛ لأنّ معنى حُسن الفعل أنّ الله سبحانه يريدنا أن نبتلي بخسارة تجارتنا وأنّ في ذلك مصلحة الآجل بالنسبة لنا، وهذا غير التفأل بمعنى استعلام الغيب، ففي التفأل أنا أقصد معرفة هل سنربح أم لا؟ فإذا تفألت بالقرآن وكانت النتيجة جيدة فهذا معناه الإخبار الإلهي لي بالربح، فإذا خسرت انعكس ذلك سلباً عليَّ؛ لوضوح التنافي بين الإخبار بالربح وواقع الخسارة، أما في الاستخارة فقد أُعلمت بحسن الفعل ولم يقم عندي دليل على قبحه ما دمت محدود الاطلاع ولا أعلم خفايا الأمور، ففرق بينهما، فهذا تماماً كسوء ظنّ بعضهم بالله لأنه ابتلاه بصرف النظر عن الاستخارة والتفأل، حيث نجيبه بأنّه لعلّ في الابتلاء المصلحة لك في الآجلة إن لم يكن في العاجلة، وأنّ الله يعلم وأنت لا تعلم، الأمر الذي يحول دون اتهامه هذا لله تعالى، وهو ما يحصل أيضاً عندما يدعو الإنسان الله فلا يجد الإجابة في العاجل.

---

(١) المصدر نفسه: ١١٦.

رابعاً: ما يمكننا تسجيله في المقام، وهو أنه بناءً على ما قاله المحدّث الكاشاني ينبغي أن لا يكون في نصوص الاستخارة بالمصحف الشريف ما يوحي بقضيّة استعلام المستقبل أو الارتباط بالتفأل وهذا يعني ضرورة استبعاد الروايات المصرّحة بتعبير التفأل بالقرآن، كالرواية الثانية من الطريقة الأولى (خبر الخطيب المستغفري)، والرواية الثالثة من الطريقة الثانية (خبر المقرئ الأعجمي)، والرواية الرابعة من الطريقة الثانية (خبر رسالة مفاتيح الغيب).

وبهذا تخسر روايات الاستخارة بالمصحف ثلاثة منها، ويضعف بذلك حجمها السندي وقوّتها الاحتمالية في الصدور.

بل قد يفضي التأمّل في بعض الروايات إلى اعتبارها نوعاً من استعلام الغيب وإن لم يرد فيها تعبير التفأل، ففي رواية ولادة زيد بن علي (الرواية الثالثة من الطريقة الأولى) نحن نلاحظ بناءً على التفسير المتقدّم للرواية، أنّ الإمام زين العابدين قد استعلم مستقبل ولده هذا عبر الآيات القرآنية، وأنّ هذا الولد سيكون مجاهداً وشهيداً، فعلم أنه زيد، فسمّاه بذلك، وهذا أيضاً لا علاقة له بخصوص استعلام الرشد في الفعل، بل له بُعد استعلامي مطلّ على الخارج ومستقبليّاته.

كما أنّ الرواية الأولى من الطريقة الثانية، وهي رواية المفضل بن عمر، قد جاء فيها الاستدلال على خروج الإمام المهدي من خلال الكتاب؛ وهذا أيضاً فيه نوع من الاستعلام للغيب، والأوضح منها ما أوردناه في ذيلها من رواية الشيخ القطيفي نقلاً عن خطّ العلامة الحلّي، فإنّها واضحة في فتح المصحف لاستعلام حال ظهور الإمام المهدي، ولذلك اضطرّ العلامة المجلسي لافتراض سقطٍ فيها كي يربطها بالاستخارة على فعلٍ معين.

وبهذا يظهر أنّ حوالي ست روايات هنا راجعة إلى التفأل بالقرآن بمعنى استعلام الغيب، كما فسّره الشيخ الكاشاني، وأنّ قرابة ثلاثة روايات أخرى فقط ليس فيها هذا الأمر، وإن كان لسانها فيه شَبَهٌ أيضاً من تلك النصوص، وهذا يعني أنّ ظهور خبر النهي عن التفأل بالمصحف سوف يفقدنا الوثوق بنصوص الاستخارة؛ لأنه سوف يقلّلها بحث تصبح ـ مع ضعفها السندي ـ مما يصعب تحصيل الوثوق بصدروه، فمآل تخريج المحدّث الكاشاني ـ إذا كان تخريجاً صحيحاً ـ إلى سقوط حجيّة أدلّة الاستخارة بالمصحف على تقدير كسبها الحجية من عنصر التكاثر والتظافر.

المحاولة الثالثة: ما ذكره السيد محمد الصدر، من أنّ رواية النهي عن التفأل وردت بصيغة المفرد «لا تتفأل بالقرآن»، وهذا يعني أنّه من الممكن أن يكون هذا الخطاب خاصّاً بشخص المخاطب الذي يوجّه الإمام الصادق الكلام إليه، الأمر الذي يفرض أن يكون التفأل بالقرآن منهيّاً عنه لطبقة معيّنة، دون سائر الطبقات[1].

ولعلّه لهذا وجدنا في خبر المفضل بن عمر الجعفي أنّ الإمام اعتبر أنّ الشيعة لا يعرفون كيفيّة فتح المصحف حيث قال: «وتحسنون؟ والله ما تحسنون»، ثم علّمهم الكيفية، الأمر الذي يعني أنّ بعض الناس لا تحسن ذلك، بل لعلّ ما يقوّي هذا هو أنّ الإمام زين العابدين تفأل بنفسه مستعلماً الغيب في قصّة ولده زيد، وحيث إنّه معصوم يعلم الكتاب لذا كان ذلك جائزاً له. وعليه فالنهي عن التفأل بالمصحف نهيٌ شخصي وليس عاماً لجمهور المسلمين، فلا يعارض أخبار الاستخارة.

---

(١) ما وراء الفقه ج٣، ق١: ٢٢٧؛ وانظر: سلمان الدهشوري، دراسة استدلالية حول الاستخارة، مصدر سابق، العدد ٥٩ ـ ٦٠: ١٠٣ ـ ١٠٥.

وهذه الطريقة في معالجة الموضوع قد تواجه مشاكل:

١ـ إنّه كما يحتمل أن يكون النهي عن التفأل خاصّاً بالشخص المخاطب كذلك يحتمل أن يكون تجويز الاستخارة بالمصحف خاصاً بفريق خاص أو بالمخاطب أيضاً، فنحن لو راجعنا مجمل روايات الاستخارة بالمصحف، لوجدناها أيضاً تعليماً لأشخاص مخاطبين بأعيانهم ومن ذلك رواية اليسع القمّي، وهي الرواية الأهم في الباب، فما هو الموجب لترجيح البُعد الشخصي في رواية التفأل بالكتاب على احتمال البُعد الشخصي في رواية الاستخارة؟ وتكون النتيجة إما أنّ الاستخارة تكون لبعض الناس أو أنّ الاستخارة والتفأل جاءا لحالات خاصّة، لا تستخدم من قبل الجميع.

والإفراد والجمع ليس لهما قيمة في خصوصيّة المخاطب وعدم خصوصيّته، خلافاً لما هو ظاهر مداخلة الشهيد الصدر الثاني رحمه الله، فإنّه حتى لو كانت العبارة جمعاً قد يكون المراد منها جملة الحاضرين في مجلس الخطاب، نعم إنما نخرج من ذلك بالخطابات الظاهرة في التعميم مثل المسلمون والمؤمنون، بعد تجاوز إشكالية اختصاص الخطاب بالمشافهين وبالمقصودين بالإفهام والتي تخطّاها علماء أصول الفقه.

٢ـ إنّ أصل التخصيص للمخاطب في صورة الإفراد فيه نظر؛ فإن قُصد أنّ ذلك قاعدة جارية في كلّ الموارد، فلا دليل عليها، بل لا يقول بها صاحب الإشكال نفسه في أبحاثه الأصولية والفقهيّة، وإن قصد أنّ الأخذ بها إنما يكون في حال التعارض، فهذا يحتاج إلى إبراز مرجّح احتمالي عرفي، فإذا لم يكن لصيغة الإفراد دلالة عرفية قابلة لتوفير الجمع العرفي في المقام، فإنّه لا يصح اعتبارها مرجعاً لرفع

التعارض البدوي، ويكون ذلك محض تبرير لرفع التعارض دون إبراز تخريج أصولي لهذا التبرير. وإذا كان هذا التخريج هو احتمال الخصوصيّة فإنه إذا أفاد الكلام العموم ظهوراً لم ينفع احتمال الخصوصيّة ثبوتاً، وإلا لم تكن معارضةٌ من الأول، ولو بقينا نحن ورواية التفأل بالكتاب، بصرف النظر عن المعارضة فما هو الموجب لتخصيصها، إلا اختصاص الخطاب بالمقصودين بالإفهام أو المشافهين أو غير ذلك من النظريات التي يتساوى فيها خبر التفأل وخبر الاستخارة، فلم نخرج بمبرّر واضح لهذا الترجيح المدّعى.

والحاصل أنّ احتمال الخصوصيّة إن كان أصلاً يُعمل به في فهم النصوص مطلقاً فهذا يشمل أخبار الاستخارة، وإلا فلابدّ من ذكر المبرّر لإجرائه في نصوص التفأل خاصّة.

المحاولة الرابعة: ما ذكره السيد الصدر الثاني أيضاً، من أنّ السيرة منعقدة على الاستخارة بالمصحف الشريف، فتكون السيرة نافيةً لصدق الخبر المعارض، وهو التفأل، فيسقط عن الاعتبار، ويؤخذ بنصوص الاستخارة الموافقة للسيرة بلا معارض[1].

وهذا الكلام متين منهجيّاً، غير أنّه يفتقر إلى إثبات قيام السيرة على الاستخارة بالمصحف الشريف بحيث تكون متصلةً بعصر النص، وقد تقدّم أنّه في غاية الصعوبة، فالترجيح بموافقة السيرة لا واقعيّة له هنا صغرويّاً، والسير المتأخّرة لا تفيد شيئاً كما هو واضح.

المحاولة الخامسة: ما ذكره بعض المعاصرين ـ مع اضطراب كلماته وبعد ردّه كلام

---

(١) ما وراء الفقه ج٣، ق ١: ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

الفيض الكاشاني ـ من حمل النصوص المجوّزة على الاستخارة بمعنى التعرّف والاستطلاع على ما هو الخير واقعاً في علم الله، وهو في الحقيقة من قبيل التعرّف على الغيب المستور الثابت في علم الله تعالى، وأما النهي عن التفأل فمحمول على مجرّد الاطّلاع على المغيّبات وكشف الأمور الخفيّة المجهولة من دون أن يكون في مقام الاستخارة ولا للتعرف على ما هو الخير واقعاً في الأمر الذي يريد فعله. وبهذا يكون التفأل مطابقاً لبعض معاني الاستخارة لا لجميعها[١].

والذي أفهمه من كلامه بطوله أنّ الإنسان إذا فتح القرآن الكريم قاصداً استعلام غيب فعلِهِ الذي سيُقدم عليه كان ذلك استخارةً حسنة، أما إذا لم يكن في مقام الفعل وكشف حاله، بل فتح القرآن ليستعلم أمراً لا علاقة لفعله به، كأن يرى هل سيحدث زلزال هذا العام أم لا؟ فهذا هو التفأل المنهيّ عنه.

إلا أنّ هذا التمييز لم أفهم له وجهاً لغوياً وعرفياً، ما لم يقصد منه أنّ النهي عن التفأل بالكتاب عام بينما الأمر بالاستخارة خاصّ بمعرفة مستقبل الفعل، فيقيّد هذا الخاصُّ هذا العامَّ، ويتمّ الجمع العرفي حينئذٍ، وهو تفسير متفرّع على عدم صحّة محاولة الفيض الكاشاني أو المحاولات الأخرى التي تفهم التباين بين مفهومي الاستخارة والتفأل، إذ مع التباين لا معنى للتخصيص؛ لاختلاف النسبتين.

ولعلّ ما يواجه كلّ هذه التفاسير والمحاولات التوفيقيّة هو اللغة، حيث إنّ الفأل في لغة العرب بمعنى ما يناقض التطيّر والتشاؤم، فالحالة النفسية والاستبشار والإحساس بالأمل والشعور بأنّ الأمور سوف تكون خيراً وذات نتيجة حسنة هو

(١) علي أكبر السيفي المازندراني، مباني الفقه الفعّال ٣: ٣٠٢ ـ ٣٠٧.

مضمون التفأل.

قال الفراهيدي: «الفال معروف.. وذلك ضدّ الطيرة»[١]، وذكر ابن السكيت الأهوازي: «.. والفأل أن يكون الرجل مريضاً فيسمع آخر يقول: يا سالم، أو يكون طالباً فيسمع آخر يقول: يا واجد»[٢]. ولهذا عبّر عن الطيرة بالفأل الرديء[٣]. ولهذا كان التيمّن بالفأل عند العرب، كما أنّ هذا هو المعنى العرفي السائد بين الناس، فلا يقال لمن يطّلع على الغيب: إنه يتفأل، بل يقال بأنه ينجّم أو هو كاهن أو عرّاف أو متنبئ أو نحو ذلك، فالفأل له بُعد نفسي بالدرجة الأولى فيما ستصير الأمور إليه وسيحدث، فيقع الانقباض والقلق أو الانبساط والبُشر النفساني، وليس بُعداً معرفياً صرفاً في كشف المغيّبات.

وبناءً عليه، فالنهي عن التفأل بالقرآن إذا شمل الطيرة على أساس أنها الفأل الرديء فيكون المعنى: لا تفتحوا القرآن لتتشاءموا أو تتيمّنوا من خلاله بفعلٍ ستفعلونه أو بحدثٍ قد يقع، وأما إذا اختصّ بها قابل الطيرة، فيكون المعنى: لا تجعلوا القرآن مادةً للاستبشار في الأمور، والمتحصّل: لا تجعلوا القرآن كالبوم أو الماعز تتشاءمون به.

وهذا المعنى كلّه موجود في الاستخارة مهما فسّرناها؛ لأنّ الاستخارة ـ سواء كانت لطلب الرشد في الفعل أو لاستعلام حال العواقب ـ تستبطن هذه الحالة النفسية التي تستدعي الإقدام على الفعل والاستبشار به أو الإحجام عنه والقلق من عواقبه ولو الأخرويّة، ولهذا تجد بعضهم ينقبض من مخالفة الاستخارة فيذهب

---

(١) العين ٨: ٣٣٦.

(٢) ترتيب إصلاح المنطق: ٢٨٦؛ والصحاح ٥: ١٧٨٨.

(٣) الجوهري، الصحاح ٢: ٧٢٨.

نحو التصدّق، وليس ذلك إلا لأنّ الاستخارة تفرض وجود هذه الحالة النفسية شئنا أم أبينا، والفأل والطيرة يستدعيان ذلك عادةً أيضاً، فقد كانت هذه هي عادة العرب، فتكون رواية النهي عن التفأل بالقرآن متداخلةً مع روايات الاستخارة به، ولهذا ورد في بعضها التعبير بالتفأل بالقرآن الكريم في إشارة ضمنية لهذا التداخل.

ولعلّ ما يهوّن الخطب أنّ رواية النهي عن التفأل ضعيفة غير مسندة بما يجبرها وإلا لزم التساقط إن لم نقل بالتخصيص كما تقدّم.

والحاصل أنه لم يثبت بدليل معتبر خاص مشروعيّة الاستخارة بالمصحف الشريف، فضلاً عن استحباب ذلك، بل خبر التفأل بالكتاب قد يجعل الاحتياط ولو الاستحبابي قائماً على ترك هذه الاستخارة.

ثالثاً: الاستخارة بالرقاع أو الاستخارة ذات الرقاع

استخارة ذات الرقاع من الاستخارات المعروفة المتداولة بين متأخّري المتشرعة في الحدّ الأدنى، وقد وردت فيها مجموعة من النصوص والروايات التي يمكن إرجاعها إلى عدّة طرق أو أشكال تابعة لعدد الرقاع المأخوذة فيها، وذلك كما يلي:

أـ الاستخارة بالرقعتين: وقد وردت فيها بعض الروايات وهي:

الرواية الأولى: مرفوعة علي بن محمد، عنهم عليهم السلام، أنه قال لبعض أصحابه، وقد سأله عن الأمر يمضي فيه، ولا يجد أحداً يشاوره، فكيف يصنع؟ قال: «شاور ربّك»، قال: فقال له: كيف؟ قال له: «إنوِ الحاجة في نفسك، ثم اكتب رقعتين، في واحدة لا، وفي واحدة نعم، واجعلهما في بندقتين من طين، ثم صلّ ركعتين، واجعلهما تحت ذيلك، وقل: يا الله، إني أشاورك في أمري هذا، وأنت خير مستشار ومشير، فأشر عليّ بما فيه صلاحٌ وحُسن عافية. ثم أدخل يدك فإن كان فيها نعم

فافعل، وأن كان فيها لا، لا تفعل. هكذا شاور ربك»[١].

وقد ذكر الفيض الكاشاني أنّ هذا الحديث لا ينحصر بالبندقة والطين والرقاع بقرينة سائر روايات الاستخارة، وإنما هي مجرّد طرق تعليمية[٢]، ويفهم منه عدم خصوصيّتها وإمكان التعدّي عنها.

ونتيجة استخدام البنادق في مثل هذه الرواية عبّر عن هذه الاستخارات أحياناً بأنّها استخارة بالبنادق، فيما عبّر آخرون بأنها استخارة الرقاع، وتعدّ مثل هذه الرواية ـ كما ذكر بعضهم[٣] ـ من الروايات التي جمعت تعبير الرقاع والبنادق والاستشارة.

والبُندقة في اللغة هي ما يرمى به، وهي آلة يرمى بها الصيد، ولعلّ أصله من الفارسيّة، وقد ذكر بعضهم أنّها طينة مدوّرة مجفّفة، وقد يرادفه كلمة الجلاهق[٤]. والمقصود بها هنا بندقة من طين أو نحوه تجعل فيها الرقاع المطويّة.

وهذه الرواية:

أولاً: ظاهرها أنّ الاستخارة بالرقاع أو البنادق موردها في القدر المتيقّن من الرواية هو فقدان مجال استشارة الآخرين، وكأنّ السائل قد ركز في ذهنه مفهوم استشارة الغير، ولّما لم يجد سأل، فأجابه الإمام على مفروض السؤال، وكأنّه يقرّه على ذلك، فلا يؤخذ بإطلاق هذه الرواية لغير هذه الحال[٥]. إلا إذا قيل بالحسن

---

(١) الكافي ٣: ٤٧٣؛ وتهذيب الأحكام ٣: ١٨٢.

(٢) الوافي ٩: ١٤١٢ ـ ١٤١٣.

(٣) مباني الفقه الفعّال ٣: ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(٤) انظر: العين ٥: ٢٦١؛ والصحاح ٤: ١٤٥٢؛ ولسان العرب ١٠: ٢٩؛ ومجمع البحرين ٥: ١٤١؛ وتاج العروس ١٣: ٤٨.

(٥) بعد أن كتبتُ هذا التعليق رأيتُ ما هو قريب منه عند السيد فضل الله، القرعة

الذاتي لمشاورة الله دوماً وهو صعب الإثبات بهذه الطريقة.

ثانياً: إنّ المصدر الأساسي والوحيد للرواية هو كافي الكليني، وقد ورد فيه الحديث مرفوعاً إلى إمامٍ لا بعينه، فيكون مرسلاً مرفوعاً لم تثبت حجيّته السنديّة، ولا شاهد في الرواية على حضور محمد بن علي المجلس.

الرواية الثانية: ما ذكره السيّد ابن طاووس حيث قال: «ووجدت بخطّ الشيخ علي بن يحيى الحافظ ـ ولنا منه إجازة بكلّ ما يرويه ـ ما هذا لفظه: استخارة مولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه الصلاة والسلام. وهي أن تضمر ما شئت، وتكتب هذه الاستخارة وتجعلها في رقعتين، وتجعلهما في مثل البُندق، ويكون بالميزان، وتضعهما في إناء فيه ماء، ويكون على ظهر أحدهما: إفعل. والأخرى: لا تفعل. وهذه كتابتها: ما شاء الله كان، اللهم إني أستخيرك خيار من فوّض إليك أمره، وأسلم إليك نفسه، واستسلم إليك في أمره، وخلا لك وجهه، وتوكّل عليك فيما نزل به، اللهم خر لي ولا تخر عليّ، وكن لي ولا تكن عليّ، وانصرني ولا تنصر عليّ، وأعنّي ولا تُعِن عليّ، وأمكنّي ولا تمكّن منّي، واهدني إلى الخير ولا تضلّني، وأرضني بقضائك، وبارك لي في قدرك، إنك تفعل ما تشاء، وتحكم ما تريد، وأنت على كلّ شيء قدير. اللهم إن كانت لي الخيرة في أمري هذا في ديني ودنياي وعاقبة أمري فسهّله لي، وإن كان غير ذلك فاصرفه عنّي يا أرحم الراحمين، إنّك على كلّ شيء قدير. فأيّهما طلع على وجه الماء فافعل به، ولا تخالفه إن شاء الله تعالى، وحسبنا الله ونعم الوكيل»[(١)].

والرواية من طرق الاستخارة بالرقعتين عبر البنادق أيضاً، ولا سند لها كما هو

والاستخارة: ٩٥.

(١) فتح الأبواب: ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

واضح من القرن السابع الهجري إلى القرن الأوّل (بناء على روايتها عن الإمام عليعليه السلام وأنها لذلك عبّر عنها باستخارة أمير المؤمنينعليه السلام)، فهي شديدة الضعف على مستوى السند والمصدر. كما أنّ النهي الوارد في آخرها عن المخالفة ربما لا يكون من نصّ استخارة الأمير، بل من كلام ابن طاووس أو من كلام الشيخ علي الحافظ نفسه.

الرواية الثالثة: ما ذكره السيد ابن طاووس أيضاً حيث قال: «وجدت في كتابٍ عتيق فيه دعوات وروايات من طريق أصحابنا تغمّدهم الله جلّ جلاله بالرحمات، ما هذا لفظه: تكتب في رقعتين، في كلّ واحدة: بسم الله الرحمن الرحيم، خيرة من الله العزيز الحكيم، لعبده فلان بن فلان. وتذكر حاجتك، وتقول في آخرها: أفعل يا مولاي. وفي الأخرى: أتوقّف يا مولاي. واجعل كلّ واحدة من الرقاع في بندقة من طين، وتقرأ عليها الحمد سبع مرات، وقل أعوذ برب الفلق سبع مرات، وسورة والضحى سبع مرات، وتطرح البندقتين في إناء فيه ماء بين يديك، فأيّهما انشقّت [انبعث ـ انبثقت] ووقفت قبل الأخرى، فخذها واعمل بما فيها إن شاء الله»[1].

والرواية مجهولة المصدر والسند، بل لم تنسب صراحةً إلى إمام أو نبي، وإن استوحي من مطلق كلام ابن طاووس أنّها رواية، فالاعتماد عليها مشكل جداً.

الرواية الرابعة: ما ذكره ابن طاووس أيضاً قال: «ورأيت بخطّي على المصباح، وما أذكر الآن من رواه لي ولا من أين نقلته، ما هذا لفظه: الاستخارة المصريّة عن مولانا الحجّة صاحب الزمانعليه السلام: تكتب في رقعتين: خيرة من الله ورسوله لفلان

---

(١) المصدر نفسه: ٢٦١.

بن فلانة [فلان بن فلان] وتكتب في إحداهما: إفعل. وفي الأخرى: لا تفعل. وتترك في بندقتين من طين، وترمى في قدح فيه ماء، ثم تتطهّر وتصلّي، وتدعو عقيبهما: اللهم إني أستخيرك خيار من فوّض إليك أمره، وأسلم إليك نفسه، وتوكّل عليك في أمره، واستسلم بك [لك] فيما نزل به من أمره، اللهم خر لي ولا تخر عليّ، وأعنّي ولا تعن عليّ، ومكنّي ولا تمكّن منّي، واهدني للخير ولا تضلّني، وأرضني بقضائك، وبارك لي في قدرك، إنك تفعل ما تشاء وتعطي ما تريد، اللهم إن كانت الخيرة لي في أمري هذا وهو كذا وكذا، فمكنّي منه، وأقدرني عليه، وأمرني بفعله، وأوضح لي طريق الهداية إليه. وإن كان اللهم غير ذلك فاصرفه عنّي إلى الذي هو خيرٌ لي منه، فإنّك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علام الغيوب، يا أرحم الراحمين. ثم تسجد وتقول فيها: أستخير الله خيرةً في عافية، مائة مرّة. ثم ترفع رأسك، وتتوقّع البنادق، فإذا خرجت الرقعة من الماء فاعمل بمقتضاها إن شاء الله»[1].

وحال الرواية من حيث السند والمصدر واضح الضعف والوهن، بما لا حاجة لتوضيحه، حتى أنّ ابن طاووس نفسه لا يعلم من أين حصل على هذه الرواية.

الرواية الخامسة: ما ذكره الشيخ الطبرسي (٥٤٨هـ) في الاحتجاج، في مكاتبة الحميري للإمام المهدي: عن الرجل يعرض له الحاجة مما لا يدري أن يفعلها أم لا، فيأخذ خاتمين، فيكتب في أحدهما: نعم إفعل. وفي الآخر: لا تفعل. فيستخير الله مراراً، ثم يرى فيهما، فيخرج أحدهما فيعمل بما يخرج، فهل يجوز ذلك أم لا؟ والعامل به والتارك له أهو مثل الاستخارة أم هو سوى ذلك؟ فأجاب: «الذي سنة

(١) المصدر نفسه: ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(سنّه) العالم عليه السلام في هذه الاستخارة بالرقاع والصلاة»[١].

وهذه الرواية كأنها تجعل للرقاع خصوصيّة، خلافاً لما تقدّمت الإشارة إليه في بعض الكلمات، وقد حكم الحرّ العاملي بعدم جواز الاستخارة بالخواتيم انطلاقاً من هذه الرواية[٢]. وسمّاها بعضهم بالاستخارة بالخاتم[٣].

وإنّما وضعنا هذه الروايات في نصوص الاستخارة بالرقعتين؛ لأنّ الجواب فيها لم يؤاخذ سوى على الخاتم دون سائر الأمور، مما يوحي بأنّ الاستخارة بالرقعتين مكان الخاتمين مشروع، وربما يكون مستحبّاً.

هذا، والخبر مرسل، إذ بعد عدم العثور على هذه المكاتبة وأمثالها مما نقله لنا الطبرسي عن الحميري، وبينهما قرابة ثلاثة قرون، وعدم وجود سند، يصعب الاحتجاج بمثل هذه الرواية.

الرواية السادسة: ما ذكره السيد ابن طاووس في موضعٍ آخر من كتابه بعد نقله خبر الكليني المتقدّم، حيث قال: «ما وجدت إلى حين تأليف هذا الكتاب في الاستخارة برقعتين غير هذه الرواية، وهي مرسلة كما رويناها، وكذا رواها جدّي أبو جعفر الطوسي رضي الله عنه في تهذيب الأحكام، وفي المصباح الكبير، وما وجدت لها إسناداً متصلاً إلا إلى علي بن محمد الذي رفعها. أقول: وما وجدت رواية مسندة أيضاً بصلاة ركعتين ورقعتين من غير أن تكون الرقعتان في بندقتين، بل وجدت عن الكراجكي رحمة الله عليه، قال: وقد جاءت رواية أن تجعل رقاع

(١) الاحتجاج ٢: ٣١٤.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ٨: ٧٣.

(٣) انظر: فضل الله، القرعة والاستخارة: ١٠١؛ والبروجردي، جامع أحاديث الشيعة ٧: ٣٣٣.

الاستخارة اثنتين، في إحداهما: إفعل. وفي الأخرى: لا تفعل. وتسترهما عن عينك، وتصلّي صلواتك، وتسأل الله الخيرة في أمرك، ثم تأخذ منهما واحدة فتعمل بما فيها. هذا آخر ما ذكره ولم أجد الرواية بذلك بإسنادها»(١).

والرواية يحتمل أنّها إحدى الروايات السابقة، وابن طاووس ينقلها عمّن نقلها عن الكراجكي، ووضعها السندي ضعيفٌ كما هو واضح.

هذا ما عثرنا عليه من روايات الرقعتين، وهي أغلب روايات الاستخارة بالبنادق أيضاً، ولم نفرد للبنادق استخارةً، خلافاً لبعضهم(٢)؛ لأنها لا تغاير بعض طرق الاستخارة بالرقاع بل هي ضمنها كما لاحظنا.

وبهذا ظهر أنّ روايات الاستخارة برقعتين قد تصل إلى ست روايات، كلّها مرسلة وضعيفة السند جداً.

ب ـ الاستخارة بثلاث رقاع: وفيها روايتان:

الرواية الأولى: ما رواه السيّد ابن طاووس، عن أحمد بن محمد بن يحيى، قال: أراد بعض أوليائنا الخروج للتجارة، فقال: لا أخرج حتى آتي جعفر بن محمد عليهما السلام فأسلّم عليه، وأستشيره في أمري هذا، وأسأله الدعاء لي، قال: فأتاه فقال: يا ابن رسول الله إني عزمت على الخروج للتجارة، وإني آليت على نفسي ألا أخرج حتى ألقاك وأستشيرك، وأسألك الدعاء لي، قال: فدعا لي، وقال عليه السلام: «عليك بصدق اللسان في حديثك، ولا تكتم عيباً يكون في تجارتك، ولا تغبن المسترسل فإنّ غبنه ربا، ولا ترض للناس إلا ما ترضاه لنفسك، وأعط الحقّ وخذه، ولا تخف ولا تخن، فإنّ التاجر الصدوق مع السفرة الكرام البررة يوم القيامة، واجتنب الحلف، فإنّ

---

(١) فتح الأبواب: ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٢) مثل: السيد عبدالله شبر، إرشاد المستبصر في الاستخارات: ٦٧ ـ ٧٢.

اليمين الفاجرة تورث صاحبها النار، والتاجر فاجر إلا من أعطى الحقّ وأخذه، وإذا عزمت على السفر أو حاجة مهمّة فأكثر الدعاء والاستخارة، فإنّ أبي حدّثني عن أبيه، عن جدّه أنّ رسول اللهﷺ كان يعلّم أصحابه الاستخارة كما يعلّمهم السورة من القرآن، وإنّا لنعمل ذلك متى هممنا بأمر، ونتخذ رقاعاً للاستخارة، فما خرج لنا عملنا عليه، أحببنا ذلك أم كرهنا». فقال الرجل: يا مولاي فعلّمني كيف أعمل؟ فقال: «إذا أردت ذلك فأسبغ الوضوء وصلّ ركعتين، تقرأ في كلّ ركعة الحمد وقل هو الله أحد مائة مرة، فإذا سلّمت فارفع يديك بالدعاء.

وقل في دعائك: يا كاشف الكرب ومفرّج الهم ومذهب الغمّ ومبتدئاً بالنعم قبل استحقاقها، يا من يفزع الخلق إليه في حوائجهم ومهمّاتهم وأمورهم، ويتوكّلون عليه، أمرت بالدعاء وضمنت الإجابة، اللهم فصلّ على محمد وآل محمد، وابدأ بهم في كلّ أمري، وأفرج همّي، ونفّس كربي، وأذهب غمّي، واكشف لي عن الأمر الذي قد التبس عليّ، وخر لي في جميع أموري خيرةً في عافية، فإني أستخيرك اللهم بعلمك، وأستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك، وألجأ إليك في كلّ أموري، وأبرأ من الحول والقوّة إلا بك، وأتوكّل عليك، وأنت حسبي ونعم الوكيل، اللهم فافتح لي أبواب رزقك وسهّلها لي، ويسّر لي جميع أموري، فإنّك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علام الغيوب. اللهم إن كنت تعلم أنّ [هذا] الأمر ـ وتسمّي ما عزمت عليه وأردته ـ هو خيرٌ لي في ديني ودنياي، ومعاشي ومعادي وعاقبة أموري، فقدّره لي، وعجّله عليّ، وسهّله ويسّره وبارك لي فيه،وإن كنت تعلم أنّه غير نافع لي في العاجل والآجل، بل هو شرّ عليّ فاصرفه عنّي واصرفني عنه، كيف شئت وأنى شئت، وقدّر لي الخير حيث كان وأين كان، ورضّني يا ربّ بقضائك، وبارك لي في قدرك، حتى لا أحبّ تعجيل ما أخّرت، ولا تأخير ما

عجّلت، إنك على كلّ شيء قدير، وهو عليك يسير. ثم أكثر الصلاة على محمّد النبي وآله صلوات الله عليهم أجمعين، ويكون معك ثلاث رقاع قد اتخذتها في قدر واحد، وهيئة واحدة، واكتب في رقعتين منها: اللهم فاطر السماوات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اللهم إنّك تعلم ولا أعلم، وتقدر ولا أقدر، وتقضي ولا أقضي، وأنت علام الغيوب، صلّ على محمد وآل محمد، وأخرج لي أحبّ السهمين إليك، وخيرهما لي في ديني ودنياي وعاقبة أموري، إنّك على كلّ شيء قدير، وهو عليك يسير.

وتكتب في ظهر إحدى الرقعتين (إفعل)، وعلى ظهر الأخرى (لا تفعل) وتكتب على الرقعة الثالثة: لا حول ولا قوّة إلا بالله العلي العظيم، استعنت بالله، وتوكّلت (على الله)، وهو حسبي ونعم الوكيل، توكّلت في جميع أموري على الله الحيّ الذي لا يموت، واعتصمت بذي العزّة والجبروت، وتحصّنت بذي الحول والطَّول والملكوت، وسلام على المرسلين، والحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمد النبي وآله الطاهرين.

ثم تترك ظهر هذه الرقعة أبيض، ولا تكتب عليه شيئاً. ثم تطوي الثلاث رقاع طيّاً شديداً على صورة واحدة، وتجعل في ثلاث بنادق شمع أو طين، وعلى هيئة واحدة، ووزن واحد، وادفعها إلى من تثق به، وتأمره أن يذكر الله، ويصلّي على محمّد وآله، ويطرحها إلى كمّه، ويدخل يده اليمنى فيجيلها في كمّه، ويأخذ منها واحدة من غير أن ينظر إلى شيء من البنادق، ولا يتعمّد واحدةً بعينها، ولكن أيّ واحدة وقعت عليها يده من الثلاث أخرجها، فإذا أخرجها أخذتها منه وأنت تذكر الله عز وجل، وتسأله الخيرة فيما خرج لك، ثم فضّها واقرأها، واعمل بما يخرج على

ظهرها. وإن لم يحضرك من تثق به، طرحتها أنت إلى كمّك وأجلتها بيدك، وفعلت كما وصفت لك، فإن كان على ظهرها (إفعل) فافعل وامض لما أردت، فإنه يكون لك فيه إذا فعلته الخيرة إن شاء الله تعالى، وإن كان على ظهرها (لا تفعل)، فإياك أن تفعله أو تخالف، فإنّك إن خالفت لقيت عنتاً، وإن تمّ لم يكن لك فيه الخيرة.

وإن خرجت الرقعة التي لم تكتب على ظهرها شيئاً فتوقّف إلى أن تحضر صلاةً مفروضة، ثم قم فصلّ ركعتين كما وصفت لك، ثم صلّ الصلاة المفروضة، أو صلّهما بعد الفرض ما لم تكن الفجر أو العصر، فأما الفجر فعليك بعدها بالدعاء إلى أن تنبسط الشمس ثم صلّهما، وأما العصر فصلّهما قبلها، ثم ادع الله عز وجل بالخيرة كما ذكرت لك، وأعد الرقاع، واعمل بحسب ما يخرج لك، وكلّما خرجت الرقعة التي ليس فيها شيء مكتوب على ظهرها، فتوقّف إلى صلاة مكتوبة كما أمرتك، إلى أن يخرج لك ما تعمل عليه إن شاء الله»[١].

وقد نقل العلامةُ المجلسي هذه الرواية أيضاً عن كتاب مجموع الدعوات[٢] الذي ذكر المحدّث النوري والسيد عبدالله شبر أنّه للشيخ أبي محمد هارون بن موسى التلعكبري[٣].

ومن الواضح أنّ الرواية ضعيفة السند حتى لو ثبتت نسخة التلعكبري؛ لأنّ أحمد بن محمد بن يحيى لا يذكر لنا سنده وطريقه الى الرواية، و بينه وبين الحدث قرابة أكثر من قرن من الزمان. هذا فضلاً عن عدم ثبوت وثاقة أحمد بن محمد بن يحيى العطار القمّي نفسه، كما حقّقناه في محلّه. هذا وإثبات الطريق إلى ابن يحيى

(١) فتح الأبواب: ١٦٠ـ ١٦٤.

(٢) بحار الأنوار ٨٨: ٢٣٥.

(٣) مستدرك الوسائل٦: ٢٥٠، و١٣: ٢٥١؛ وإرشاد المستبصر في الاستخارات: ٦٧.

مشكل أيضاً.

الرواية الثانية: ما ذكره السيد ابن طاووس، عن شيخه محمد بن نما والشيخ أسعد بن عبد القاهر الإصفهاني، بإسنادهما عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رئاب، عن عبد الرحمن بن سيابة، قال: خرجت إلى مكّة ومعي متاع كثير، فكسد علينا، فقال بعض أصحابنا: ابعث به إلى اليمن، فذكرت ذلك لأبي عبدالله عليه السلام فقال لي: «ساهم بين مصر واليمن، ثم فوّض أمرك إلى الله، فأيّ البلدين خرج اسمه في السهم، فابعث إليه متاعك»، فقلت: كيف أساهم؟ فقال: «اكتب في رقعة: بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم إنه لا إله إلا أنت عالم الغيب والشهادة، أنت العالم وأنا المتعلّم، فانظر في أيّ الأمرين خيراً لي حتى أتوكّل عليك فيه وأعمل به.

ثم اكتب: مصراً إن شاء الله. ثم اكتب في رقعة أخرى مثل ذلك، ثم اكتب: اليمن إن شاء الله تعالى. ثم اكتب في رقعة أخرى مثل ذلك، ثم اكتب: يحبس إن شاءالله تعالى، ولا يبعث به إلى بلدةٍ منهما. ثم اجمع الرقاع فادفعها إلى من يسترها عنك، ثم أدخل يدك فخذ رقعة من الثلاث رقاع، فأيّهما وقعت في يدك فتوكّل على الله، فاعمل بما فيها إن شاء الله تعالى»[1].

والرواية مجهولة السند إلى الحسن بن محبوب، وجلالة قدر الشيخين واعتماد ابن طاووس عليها[2] لا يوجب تصحيح السند. هذا مضافاً لعدم ثبوت وثاقة ابن سيابة نفسه. وطريقتها تحتاج إلى تأمّل في الثلاثية والخماسية.

هذا، وقد نقل السيد ابن طاووس طريقةً ثلاثية أيضاً ناسباً لها إلى عمرو بن أبي

(١) فتح الأبواب: ٢٦٧ـ ٢٦٨.

(٢) مباني الفقه الفعّال ٣: ٢٨١.

المقدام دون نسبة إلى المعصوم، ولا سند لها أساساً في هذا المجال[١].

والمتحصّل عدم ثبوت خبر معتبر في روايات الاستخارة بثلاث رقاع.

ج ـ الاستخارة بست رقاع: وهذه أشهر الاستخارات ذات الرقاع، وقد وردت فيها مجموعة من الروايات وهي:

الرواية الأولى: وهي من أهمّ الروايات، وقد ذكرها الشيخ الكليني في الكافي بالسند إلى هارون بن خارجة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أردت أمراً فخذ ست رقاع، فاكتب في ثلاث منها: بسم الله الرحمن الرحيم، خيرة من الله العزيز الحكيم لفلان بن فلانة افعله، وفي ثلاث منها: بسم الله الرحمن الرحيم، خيرة من الله العزيز الحكيم لفلان بن فلانة لا تفعل. ثم ضعها تحت مصلاك، ثم صلّ ركعتين، فإذا فرغت فاسجد سجدةً، وقل فيها مائة مرّة: أستخير الله برحمته خيرة في عافية، ثم استوِ جالساً، وقل: اللهم خير لي واختر لي في جميع أموري في يُسرٍ منك وعافية، ثم اضرب بيدك إلى الرقاع فشوّشها وأخرج واحدةً، فإن خرج ثلاث متواليات (إفعل)، فافعل الأمر الذي تريده، وإن خرج ثلاث متواليات (لا تفعل)، فلا تفعله، وإن خرجت واحدة (إفعل) والأخرى (لا تفعل)، فأخرج من الرقاع إلى خمس، فانظر أكثرها فاعمل به ودع السادسة لا تحتاج إليها»[٢].

وجاء في كتاب المقنعة ـ بعد نقل الرواية.: «قال الشيخ: وهذه الرواية شاذّة، ليست كالذي تقدّم، لكنّا أوردناها للرخصة دون تحقيق العمل بها»[٣].

---

(١) فتح الأبواب: ٢٦٩.

(٢) الكافي٣: ٤٧٠ ـ ٤٧١؛ والمقنعة: ٢١٩؛ ومصباح المتهجّد: ٥٣٤ ـ ٥٣٥؛ ومكارم الأخلاق: ٣٢٢؛ وتهذيب الأحكام ٣: ١٨١ـ ١٨٢.

(٣) المقنعة: ٢١٩.

وقد اهتمّ السيد ابن طاووس بهذه الاستخارة اهتماماً عظيماً، وبالغ في حشد أسانيدها و مؤيّداتها، مما سيأتي قريباً بعون الله تعالى.

وذكر العلامة المجلسي أنّ هذه «أشهر طرق هذه الاستخارة وأوثقها، وعليه عمل أصحابنا»[(١)]، وقد قال في «مرآة العقول» معلّقاً على هذا الحديث في الكافي: «ضعيف على المشهور»[(٢)]، مما يوحي أنّه يرى رأياً آخر في الحديث غير الضعف.

وقد ذكر بعضهم أنّ هذه الاستخارة مشهورة عليها مدار عمل الأصحاب وعمل مشهور المتشرّعة، ونحو ذلك من التعابير[(٣)].

من هنا، لابدّ لنا من وقفة مع هذه الرواية وغيرها سنداً ومتناً:

أما من الناحية المتنية، فدلالتها واضحة، إلا أنّ السيد الشهيد محمد الصدر قدّم مداخلةً نقديّة هنا، وحاصلها أنّ الرواية استخدمت تعبير: «فلان بن فلانة»، وهذا التعبير معارضٌ للقرآن الكريم الذي يأمر بنسبة الأولاد إلى آبائهم، قال تعالى: ﴿**ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ**﴾، كما أنّ النسبة إلى الأم تتضمّن التشكيك بأبوّة الأب، وهو أمرٌ غير وارد بالنسبة إلى الكثيرين من الشرفاء والصالحين، لهذا فالأولى مناقشة الرواية سنداً أو إيكال علمها إلى أهلها[(٤)].

إلا أنّ هذه المناقشة غير واردة، فإنّ الآية القرآنية تأمر بنسبتهم إلى الآباء الحقيقيين في مقابل النسبة إلى الأب المتبنّي، لا أنّ النسبة للأب واجبٌ مستقل، وإلا يلزم عدم إمكان مخاطبة شخص باسمه إلا مع ضمّ اسم والده إليه، فالأمر بالنسبة

(١) بحار الأنوار ٨٨: ٢٣١.

(٢) مرآة العقول ١٥: ٤٥٢.

(٣) انظر: رياض السالكين ٥: ١٣٧؛ وما وراء الفقه ج٣، ق١: ٢٣٠.

(٤) الصدر، ما وراء الفقه ج٣، ق١: ٢٣١.

للأب في مقابل التبنّي لا في حدّ نفسه. علماً أنّ الآية واردة في علاقتنا بالأولاد الآخرين، والمفروض في الحديث أنه لا يوجد خطاب وإنّما يقوم الشخص بكتابة اسم نفسه، فلا يكون مورداً للآية الكريمة حتى يدّعى معارضة الحديث للقرآن الكريم.

وأمّا التشكيك بأبّوة الأب، فهذا يصح مع القصد، وإلا فقد يكون المورد تعبّدياً دون أن يقصد الفاعل التشكيك بنسبه هو نفسه. طبعاً هذا التعبير «فلان بن فلانة» موجود في لغة الروايات، ويستحقّ التأمل. والغريب أنّ بعض الروايات أشارت إلى أنّ الله يدعو الناس يوم القيامة بأسماء أمّهاتهم ستراً عليهم[1]، ولعلّ القضيّة أنّ النسبة للأم افتراضيّة لا بمعنى التشكيك، وإنما بمعنى أنّ النسبة للأم لا مجال للكلام فيها على خلاف النسبة للأب.

وعليه، فلم يظهر لنا إشكالٌ متني في هذه الرواية.

أما من الناحية السندية والتوثيقية، فقد حاول السيد ابن طاووس حشد الشواهد لتصحيح هذه الرواية، وغاية ما يمكن قوله هنا ـ مما ذكره ابن طاووس[2]، مع إضافة وتنظيمٍ وبيان منّا ـ ما يلي:

١ ـ السبيل التوثيقي السندي، ويتألّف من عدّة نقاط:

أ ـ جلالة الكليني وكونه من أوثق الناس وأثبتهم وأنّه بقي عشرين سنةً في تأليف كتابه الكافي، وأنّه عاش في زمن السفراء الأربعة.

ب ـ بعد التقصّي والبحث في جميع كتب المتقدّمين والمتأخّرين لم يتمّ العثور أو

---

(١) انظر: علل الشرائع ٢: ٥٦٤.

(٢) انظر: فتح الأبواب: ١٨١ ـ ١٩٢؛ والدهشوري، دراسة استدلالية حول الاستخارة، مصدر سابق: ٦٥ ـ ٦٦.

السماع بأنّ شخصاً أبطل هذه الاستخارة ولا ما يجري مجراها من الرقاع، إلا بعض المتقدّمين ـ وهو ما جاء في عبارة موجودة في كتاب المقنعة للشيخ المفيد من جعل بعض روايات الاستخارة بالرقاع على سبيل الرخصة ـ ومقصوده أنها أمر جائز غير مؤكّد، وهو اعتراف بجواز العمل عنده أيضاً. كما أن ابن إدريس الحلّي جعل العمل بغير استخارة الرقاع أولى، والحكم بالأولوية معناه القبول بالجواز.

ج ـ نقلت هذه الاستخارة في عدّة مصادر كالكليني في الكافي، والمفيد في المقنعة، والطوسي في التهذيب، والشهيد الأوّل في الذكرى، والكفعمي في المصباح والبلد الأمين، والحرّ العاملي في تفصيل وسائل الشيعة، والعلامة المجلسي في بحار الأنوار وغيرهم، وقد تقدّمت بعض كلماتهم في أهميّتها.

د ـ إنّ لهذه الرواية طريقاً آخر ـ يشير إليه ابن طاووس ـ يبدأ مع أبي نصر محمد بن أحمد بن حمدون الواسطي [عن أحمد بن أحمد بن علي بن سعيد الكوفي] قال: حدّثنا محمد بن يعقوب الكليني، قال: حدّثنا غير واحد.. وساق سند الحديث الذي ينتهي إلى هارون بن خارجة، والنصّ متّحد مع نصّ الرواية التي نقلناها سابقاً مع اختلافٍ يسير.

هـ ـ اختيار الشيخ أبي جعفر الطوسي هذه الاستخارة في جملة ما اختاره من الروايات، وكتاب المصباح كتاب عمل ودراية، وليس هو على سبيل مجرّد الرواية، فلابد أن يكون ما فيه قد اعتقد بصدقه وصحّته، وإلا كان صاحب بدعة.

ثم ذكر ابن طاووس طرقه المتعدّدة إلى كتاب مصباح المتهجّد لإثبات الكتاب نفسه.

وعندما اختصر الطوسي المصباح الكبير واختار صفوه، وضع هذه الرواية في

المختصر أيضاً، ولابن طاووس طرق للمختصر أيضاً. وهذا كله ينبّه إلى جلالة هذه الاستخارة عند الطوسي المجمع على علمه وورعه ومعرفته بالأخبار.

و ـ وجود رواية أخرى في الرقاع قال ابن طاووس فيها ما يلي: «ذكر من نقلتُها من كتابه أنّها منقولة عن الكراجكي، وهذا لفظ ما وقفت عليه منها: هارون بن حماد، عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام قال: إذا أردت أمراً فخذ رقاع، فاكتب منهنّ: بسم الله الرحمن الرحيم، خيرة من الله العزيز الحكيم ـ ويروى العلّي الكريم ـ لفلان بن فلان (إفعل) كذا إن شاء الله، واذكر اسمك وما تريد فعله، وفي ثلاث منهنّ: بسم الله الرحمن الرحيم، خيرة من الله العزيز الحكيم لفلان بن فلان لا تفعل كذا، وتصلّي أربع ركعات، تقرأ في كلّ ركعة خمسين مرّة قل هو الله أحد، وثلاث مرات إنّا أنزلناه في ليلة القدر، وتدع الرقاع تحت سجّادتك، وتقول بعد ذلك: اللهم إنّك تعلم ولا أعلم، وتقدر ولا أقدر، وأنت علام الغيوب، اللهم آمنت بك فلا شيء أعظم منك، صلّ على آدم صفوتك، ومحمّد خيرتك، وأهل بيته الطاهرين، ومن بينهم من نبّي وصدّيق وشهيد وعبد صالح ووليّ مخلص وملائكتك أجمعين. إن كان ما عزمت عليه من الدخول في سفري إلى بلد كذا وكذا خيرةً لي في البدو والعاقبة، ورزق تيسّر لي منه فسهّله ولا تعسره، وخر لي فيه، وإن كان غيره فاصرفه عنّي، وبدّلني منه ما هو خير منه، برحمتك يا أرحم الراحمين. ثم تقول سبعين مرّة: خيرة من الله العلي الكريم، فإذا فرغت من ذلك عفّرت خدّك ودعوت الله وسألته ما تريد، قال: وفي رواية أخرى، ثم ذكر في أخذ الرقاع ما تقدّم في الروايتين الأوليين.

يقول علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن محمد بن طاووس: أما هارون بن

خارجة لعلّه الصيرفي الكوفي، راوي الحديث بصلاة الاستخارة، فقد ذكر الشيخ الجليل أبو الحسين أحمد بن علي بن العباس النجاشي في كتابه فهرست المصنّفين عن هارون بن خارجة ما هذا لفظه: هارون بن خارجة كوفي ثقة وأخوه مراد، روى عن أبي عبداللهعليه السلام. وأما الحديث الثاني في الاستخارة بالرقاع المتضمّن للزيادة فيحتمل أن يكون من هارون بن خارجة الأنصاري، أيضاً كوفي، ويكونان حديثين عن اثنين، وكلّ منهما من أصحاب مولانا الصادقعليه السلام. وأما الحديث في الاستخارة بالرقاع عن هارون بن حمّاد، فما وجدت في رجال مولانا الصادقعليه السلام هارون بن حماد، ولعلّه هارون بن زياد ، فقد يقع الاشتباه في الكتابة بين لفظ زياد وحمّاد في بعض الخطوط. أقول: فهذه أحاديث قد اعتمد على نقلها وروايتها من يُعتمد على نقله وأمانته، فإذا كنت علاماً بأخبار مثلها في الفروع الشرعية والأحكام الدينية فيلزمك العمل بها، والانقياد لها، وإلا فالحجّة لله جلّ جلاله ولرسولهصلى الله عليه وآله ولمن شارعه في ذلك لازمة عليك، ونحن نحاكمك إلى عقلك وإنصافك في مجلس حكم الله جلّ جلاله المطّلع عليك»[1].

ويقصد السيّد بن طاووس هنا أنّ الحديث هو في الحقيقة ثلاث روايات لا رواية واحدة مما يقوّي الوثوق بصدوره، أما الحديث الأول، فيقصد منه خبر الكليني الموجود بين أيدينا عن هارون بن خارجة، الذي هو الكوفي الثقة بحسب نصّ النجاشي، وأما الحديث الثاني فيقصد به ما وصله عن أبي نصر الواسطي عن أحمد الكوفي، قال: حدّثنا محمد بن يعقوب، كما قدّمنا نقله آنفاً، وأما الحديث الثالث فهو هذا الخبر المنتهي الى هارون بن حماد الذي اعتبره هارون بن زياد.

(١) فتح الأبواب: ١٨٩ـ ١٩١.

ز ـ عملُ الأصحاب بهذه الرواية وقيام سيرة المتشرّعة عليها كما تقدّم ويأتي كلامهم في هذا، حتى قال السيد علي خان المدني الشيرازي: «الاستخارة المشهورة التي مدار عمل الأصحاب عليها»[١].

٢ ـ **السبيل التوثيقي التجربي**: وهو السبيل الذي اعتبر ابن طاووس أنه لا يحتاج صاحبه إلى الطرق والأسانيد، مكتفياً باليقين والمشاهدات، حيث إنّ الاستخارة بالرقاع قد دلّ عليها الله جلّ جلاله.

هذه هي غاية المحاولة التي قام بها السيد ابن طاووس وغيره في مجال إثبات صحّة الاستخارة بالرقاع الست.

ولابد لنا من ذكر بعض التعليقات هنا:

أولاً: لا شك في جلالة الكليني، لكنّنا ـ وكثير من الباحثين والعلماء ـ أثبتنا أنّ كتاب الكافي وسائر كتب الحديث ـ مع جلالة ومكانة مؤلّفيها ـ لا ترقى إلى مستوى تصحيح أحاديثها، وأنّ جلالتهم لا تعطي وثوقاً بصدور هذه الروايات، وكلّ قرائن اليقين التي ذكرها الإخباريون في حقّ أمّهات كتب الحديث الشيعية أو ذكرها أهل السنّة في حقّ الصحيحين تعرّضنا لها بالتفصيل والردّ، ولو صحّ هذا لزم القول بصحّة الكتب الأربعة وعموم كتب الصدوق وغيره من العلماء!!

ثانياً: إنّ عدم إبطال أحد لهذه الاستخارة لا يفيد تصحيحهم لها أو لسندها أو حتى اقتناعهم بمضمونها، بل يجامع عدم اهتمامهم بها، والسبب هنا هو أنّ المورد من موارد السنن والأدعية التي يتسامحون فيها عادةً، ومع احتمال إجرائهم التسامح في أدلّة السنن كيف نستطيع استكشاف قوّة توثيقية من سكوتهم؟! هذا فضلاً عن

---

(١) رياض السالكين في شرح صحيفة سيّد الساجدين ٥: ١٣٧.

أنّنا سنبحث قريباً بإذن الله في رأي ابن إدريس والشيخ المفيد والمحقّق الحلّي وغيرهم في الموضوع، لنرى هل كان هناك مخالفٌ ومعارضٌ من العلماء لهذه الاستخارة أم لا؟

ثالثاً: إنّ حشد مصادر رواية الاستخارة بالرقاع الستّ لا يهمّ فيه تكثير أسماء الكتب، بل المهم تحديد الذين أخرجوا هذا الحديث وشكّلوا مصدراً مستقلاً له، وكان لهم طريقٌ مستقل لا يرجع إلى المصدر الأول، فلو أخذنا رواية الكليني هنا فنحن نعتبرها مصدراً، ولو أخذنا رواية المفيد في المقنعة، فحيث لم يذكر طريقه فمن المحتمل أنّه أخذها من الكليني، كما ومن المحتمل أنّه أخذها من مصدر آخر، فيصبح نصّ المقنعة محتمل المصدريّة. ولو رجعنا إلى كتاب التهذيب للطوسي لوجدنا مطلع الحديث هكذا: «محمد بن يعقوب، عن غير واحد، عن سهل بن زياد..»، وهذا يعني أنّ الطوسي قد أخذ الحديث من الكليني، كما أخذناه نحن، فلا يشكّل مصدراً جديداً، وكذلك الحال في رواية الطوسي في المصباح، فإنّ فيها اسم هارون بن خارجة، وهذا يعزّز احتمال أنّه لاحظ عين الرواية التي في الكافي، والتي نقلها بنفسه مسندةً في التهذيب. وأما الكتب المتأخّرة كتفصيل وسائل الشيعة أو البحار أو كتب الكفعمي أو الشهيد الأول، فمن الواضح أنّ مرجعها ما تقدّم. فنحن لا نملك عمليّاً إلا مصدراً واحداً هو كافي الكليني، وآخر محتملاً، وهو مقنعة المفيد، والباقي كلّه نقلٌ عنهما، فحشد أسماء الكتب هنا لا يوجب زيادة الوثوق، وهذه من الأخطاء الشائعة التي تعبّر أحياناً عن التسامح والتساهل في التوثيق التاريخي والحديثي.

رابعاً: إنّ الطريق الآخر الذي يذكره لنا ابن طاووس عن ابن حمدون الواسطي

عن ابن سعيد الكوفي عن الكليني.. لا يصلح لتقوية شيء؛ لأننا لو كنّا نشكّ في صحّة النسخة التي بين أيدينا للكافي لكانت هذه الرواية مفيدة، لكنّ المفروض أنّه لا شك في صحّة النسخة، ولم يناقش أحد في وجود رواية الرقاع الست في الكافي حتى نحاول حشد الشواهد، فكلّ ما يفعله هذا الطريق الثاني إثبات نسبة الرواية للكليني لا ظهور رواية جديدة ولا سند جديد. فبعد الكليني في السند يوجد نفس الرواة المذكورون في الكافي، والمتن هو نفسه مع اختلافات يسيرة تحصل في أيّ نقلين، وهذا معناه أنّ الرواية نفسها نقلها الكليني في الكافي وحدّث بها أيضاً، وأين هذا من تعدّد الرواية أو السند؟!

هذا كلّه، فضلاً عن أنّ السند الذي ذكره ابن طاووس للكليني هنا فيه سقط واضح، فكيف يمكن أن يروي ابن طاووس عن الكليني بواسطتين فقط، مع أنّه تفصله عنه أزيد من ثلاثة قرون؟!

خامساً: إنّ ذكر الشيخ الطوسي للرواية في المصباح ومختصره لا يفيد هنا؛ فإنّه حيث كان المورد الذي ذكر فيه هذه الرواية هو صلاة الاستخارة، وكان ذكرها عند حديثه عن بعض الصلوات المندوبة كصلاة الشكر وصلوات الحوائج وصلاة الاستسقاء، فهذا يعني أنّه وضعها ضمن المندوبات، وتبنّيه لها هنا قد يكون راجعاً لاختياره نظرية التسامح في السنن وفضائل الأعمال، فلا يكشف ذلك عن تقويته حيثيّة الصدور في الرواية، وهي الحيثيّة التي نحن بصددها. وهكذا الحال في قرينة عمل الأصحاب أو المتشرّعة بهذه الرواية لو ثبت العمل صغروياً، وليس بمعلوم في وسط المتقدّمين.

سادساً: إنّ ما نقله ابن طاووس من رواية الكراجكي، تارةً يبحث في سنده

وأخرى في كونه رواية ثانية، أما السند فهو واضح الضعف، فلم يسمّ لنا ابن طاووس الكتاب الذي نقل منه هذا النقل عن الكراجكي!! ولا الطريق إلى الكراجكي من صاحب ذلك الكتاب، والرواية لم يعثر عليها أحد فيما نعلم، ولم نعثر عليها أيضاً في كتب الكراجكي المتوفّرة اليوم، ولا بيّن الطريق بين الكراجكي (٤٤٩هـ) وبين هارون بن حماد الذي يفترض أن يكون عاش أواسط القرن الثاني، بفاصل قرنين عنه، على أنّ هارون بن حماد وهارون بن زياد لا توثيق لهما إطلاقاً، ومع مثل هذه الحال كيف يعتمد على هذا السند؟!

وأما أنّ هذا الحديث هو رواية ثانية فهو محتمل؛ نظراً لبعض الاختلافات بين متني الحديثين (ما في الكافي و ما في هذه الرواية)؛ لكن مع ذلك، فما ذكره السيد ابن طاووس في تحديد هوية هارون غير واضح، فإنّ تمييزه بين هارون بن خارجة الأنصاري وهارون بن خارجة الكوفي وهو أخ مراد، لا دليل عليه في الرواية بعد أن ذكرت هارون بن خارجة بنحو مطلق، فما هو موجب التعدّد بعد وحدة المتن والإمام عليه السلام؟! بل لو سلّمنا فإنّ الجزم بتعدّد هارون بن خارجة صعب، فإنّ النجاشي ذكر أنّ هارون بن خارجة كوفي وأنّه أخو مراد[1]، وكذلك ذكر الطوسي في الرجال الحسن بن هارون بن خارجة الكوفي[2]، وذكر الطوسي أيضاً هارون بن خارجة في الرجال مرّتين: مرّة بعنوان الصيرفي مولى كوفي وهو أخو مراد الصيرفي وابنه حسن، وأخرى ـ بعد فاصل رجل واحد ـ هارون بن خارجة الأنصاري، كوفي[3].

(١) النجاشي، الفهرست: ٤٣٧.

(٢) الرجال: ١٨١.

(٣) المصدر نفسه: ٣١٨.

وهذا كلّه يفيد تعدّد هارون بن خارجة بين الصيرفي الكوفي، والأنصاري، لكنّ السيّد الخوئي جزم بوحدتهما لعنصرين:

الأول: ذكر الطوسي والنجاشي في الفهرست والبرقي والصدوق في المشيخة اسمه دون توصيف، ولو كان متعدّداً لبيّنوا الوصف، وأنّه الأنصاري أو الكوفي.

الثاني: إنّ هارون بن خارجة الصيرفي أخو مراد، ومراد وُصف بالأنصاري، فيكون هارون أنصارياً أيضاً[١].

والملفت أنّ الذي وصف مراد بن خارجة بأنه أنصاري كوفي معاً هو الشيخ الطوسي في كتاب الرجال نفسه[٢]، مما يؤكّد أنّه وقع في اشتباه والتباس، الأمر الذي يرجّح وحدة الرجلين، وإن لم يبلغ رتبة الجزم.

كما أنّ افتراض ابن طاووس أنّ هارون بن حماد هو هارون بن زياد، وأنّه لا يوجد شخص باسم هارون بن حماد، وأنّ ذلك موجبٌ لتصحيح الرواية، غير صحيح؛ فإنّه مع وجود هارون بن حماد في أحد أسانيد الطبري في دلائل الإمامة[٣]، فإنّ هارون بن زياد غير موثق، وزياد وإن اقتربت من حماد، لكنّ الأحرف الثلاثة الأولى من (خارجة) قريبة من (حماد) أيضاً.

وعلى أيّة حال، فرغم ذلك نحن نقبل ـ على مضض ـ بوجود روايتين هنا، غايته أنّ رواية هارون بن حماد ضعيفة السند جداً.

سابعاً: إنّ الطريق التجربي الذي ذكره لنا ابن طاووس سبق أن ناقشناه، ولا يمكن بمثل هذه التجارب الشخصيّة المحدودة بناء وثوق نوعي، أو تصحيح

(١) انظر: معجم رجال الحديث ٢٠: ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

(٢) الرجال: ٣١١.

(٣) انظر: دلائل الإمامة: ٤٦٥.

الأخبار.

والحاصل أنّ هذه الرواية غاية ما تفيده محاولة ابن طاووس معها هو اعتبارها روايتين، وهذا لا يبلغ بالحديث درجة الوثوق والقوّة، كيف وهذه الرواية رغم حديث الفقهاء عن الصلوات المستحبة لكنّنا لم نجد لها ذكراً أو تبنّياً عند المتقدّمين غير المفيد والطوسي والكليني وابن طاووس، فعدم ذكر البقية لها كالمرتضى والصدوق والكراجكي وابن حمزة وأبي الصلاح الحلبي وابن البراج الطرابلسي وابن إدريس وابن زهرة وأمثالهم، مع عدم وجودها إلا في مصدرين حديثيين، وهما كافي الكليني وتهذيب الطوسي كلّه يخفّف من درجة الوثوق بالصدور.

ويبقى البحث في أصل إسناد الشيخ الكليني في الكافي، فهل هذا السند صحيح أم لا؟

نقل الكليني الرواية بهذا السند: غير واحد، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد البصري، عن القاسم بن عبد الرحمن الهاشمي، عن هارون بن خارجة، عن أبي عبدالله عليه السلام..[1].

١ ـ أما غير واحد، فهم عدّة الكليني لسهل بن زياد، وفيهم الثقة العين، مثل علي بن محمد بن علان.

٢ ـ وأما سهل بن زياد، فقد رجّحنا عدم توثيقه إن لم نقل بضعفه.

٣ ـ أما أحمد بن محمّد البصري، فقد ذكر النمازي أنهم «لم يذكروه»[2]، ومال السيد الخوئي إلى اعتباره أحمد بن محمد بن سيّار الضعيف المغالي المتّهم[3]. وعلى أيّة

(١) الكافي ٣: ٤٧٠.

(٢) مستدركات علم رجال الحديث ١: ٤٢٥.

(٣) انظر: معجم رجال الحديث ٣: ٧١.

حال فلا دليل على توثيقه.

٤ ـ وأما القاسم بن عبدالرحمن الهاشمي، فقد ذكرت له ثلاث روايات، ولم يترجم في كتب الرجال، لكن:

أ ـ يحتمل أن يكون الزيدي الذي عدل إلى الإماميّة بعدما رأى معجزتين على يد الإمام الجواد، لكن لا شيء يؤكّد ذلك، ولو كان فلم تثبت وثاقة هذا الزيدي نفسه، ومجرّد عدوله إلى الاعتقاد بمذهب الإماميّة لا يثبت وثاقته.

ب ـ من البعيد أن يكون المراد منه القاسم بن عبد الرحمن الأنصاري؛ لأنّ الأنصاري يروي عن الإمام الباقر، والقاسم هنا يروي عن هارون بن خارجة عن الإمام الصادق؛ فلا وحدة في الطبقة إطلاقاً ولا تناسب، ولو كان هو فلم تثبت وثاقة ذاك أيضاً إذ لم يوثقه أحد. وقد ذكر الشيخ الطوسي في الرجال عدّة أشخاص اسمهم القاسم بن عبد الرحمن[(١)].

ج ـ كما يبعد أن يكون القاسم بن عبدالرحمن أبو القاسم؛ لأنّه من طبقة الإمام السجّاد كما ذكر الشيخ الطوسي، وهذا هنا من طبقة الإمام الكاظم.

د ـ ويحتمل أن يكون القاسم بن عبدالرحمن الخثعمي الذي هو في طبقة الإمام الصادق ولا دليل على هذا الاحتمال، ولو صحّ فالخثعمي لم يوثقه أحد.

هـ ـ ويحتمل أن يكون القاسم بن عبد الرحمن المقري الذي هو في أصحاب الصادق، لكن لا دليل يؤكّد ذلك، ولو ثبت فلم ينصّ أحد على وثاقة المقري.

و ـ ويحتمل أن يكون القاسم بن عبد الرحمن الصيرفي الثقة الذي هو في طبقة

(١) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ٦: ٢٤٧.

(١) الطوسي، الرجال: ١١٩، ٢٧١، ٢٧٢.

الإمام الصادق، ولا شيء يؤكّد هذا الاحتمال.

وبناءً عليه، فالقاسم بن عبد الرحمن الهاشمي مهمل جداً، ويحتمل ـ افتراضاً ـ أنّه أحد المسمّين بهذا الاسم، وبعض الاحتمالات بعيد، وبعضها لا نافي له لكن لا مثبت له أيضاً، بل لم يقل أحد به، وعلى تقديره فكلّ من سمّي بالقاسم بن عبد الرحمن لا دليل على وثاقته إلا الصيرفي، ولم يعلم بوجه من الوجوه أنه هو، فالرجل لم تثبت وثاقته.

٥ ـ وأما هارون بن خارجة فهو ثقة.

وعليه، فسند الحديث ضعيف من ثلاث جهات:

الجهة الأولى: عدم ثبوت وثاقة سهل بن زياد إن لم نقل بضعفه.

الجهة الثانية: عدم ثبوت وثاقة أحمد بن محمد البصري إن لم نقل بضعفه على تقدير كونه ابن سيار.

الجهة الثالثة: عدم ثبوت وثاقة القاسم بن عبدالرحمن الهاشمي، بل هو مهمل.

وعليه، فهذا الحديث لا يرقى إلى مستوى الحديث المعتبر سنداً، فضلاً عن حصول الوثوق والاطمئنان بصدوره.

هذه هي نصوص الاستخارة بالرقاع على أنواعها، وقد ظهر أنّها بأجمعها ـ بعد افتراض رواية الست روايتين ـ تصل إلى عشرة روايات، بينها مرفوعة علي بن محمد في الرقعتين، و خبر هارون بن خارجة في الست رقاع، رويت قبل القرن السادس للهجري، فيما جاءت رواية الاحتجاج في الاستخارة بالرقعتين في القرن السادس الهجري، وباقي الروايات السبع كلّها وجادات وطرق ضعيفة لم نعرفها قبل السيد ابن طاووس الحلّي في القرن السابع الهجري. هذا وكلّ هذه الروايات ضعيفة السند، بل أكثرها ضعيف السند جداً، بل بعضها مجهول المصدر أساساً، ولعلّه لهذا قال

المحقّق السبزواري عن أسانيد روايات الاستخارة بالرقاع بأنّها غير نقيّة[١].

وقفة مع موقف: المفيد وابن ادريس والحلّي من استخارة الرقاع

وسط هذه النصوص الداعمة لاستخارة الرقاع والبنادق، تظهر ثلاثة مواقف معارضة: أحدها موقف الشيخ المفيد. وثانيها: موقف الشيخ ابن إدريس الحلّي، وثالثها موقف المحقّق الحلّي.

أما الشيخ المفيد (٤١٣هـ)، فقد ظهر موقفه في تعليقه الذي أسلفناه، على رواية هارون بن خارجة، حيث ذكر أنّها رواية شاذّة، وهذا نصّه: «قال الشيخ: وهذه الرواية شاذّة، ليست كالذي تقدّم، لكنّنا أوردناها للرخصة دون تحقيق العمل بها»[٢].

وأما الشيخ ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)، فقد قال بعد ذكره وتبنّيه الاستخارة بالدعاء، ثم فعل ما يقع في القلب: «فأما الرقاع والبنادق والقرعة، فمن أضعف أخبار الآحاد، وشواذّ الأخبار؛ لأنّ رواتها فطحيّة ملعونون، مثل زرعة ورفاعة وغيرهما، فلا يلتفت إلى ما اختصّا بروايته، ولا يعرج عليه. والمحصّلون من أصحابنا ما يختارون في كتب الفقه إلا ما اخترناه، ولا يذكرون البنادق والرقاع والقرعة إلا في كتب العبادات، دون كتب الفقه، فشيخنا أبو جعفر الطوسي رحمه الله لم يذكر في نهايته ومبسوطه واقتصاده إلا ما ذكرناه واخترناه، ولم يتعرّض للبنادق. وكذا شيخنا المفيد في رسالته إلى ولده، لم يتعرّض للرقاع ولا للبنادق. بل أورد روايات كثيرة فيها صلوات وأدعية، ولم يتعرّض لشيء من الرقاع. والفقيه عبد

(١) انظر: ذخيرة المعاد (ط ـ ق) ج١، ق٢: ٣٤٨.

(٢) المقنعة: ٢١٩.

العزيز بن البراج رحمه الله أورد ما اخترناه، فقال: وقد ورد في الاستخارة وجوه عدّة، وأحسنها ما ذكرناه [ثم ذكر بن إدريس معنى الاستخارة في لغة العرب وأنّها الدعاء ثم قال:] فمعنى صلاة الاستخارة على هذا أي صلاة الدعاء»[1].

وأمّا المحقّق نجم الدين الحلّي (٦٧٦هـ)، فبعد حديثه عن صلاة الاستخارة التي أورد لها بعض روايات الاستخارة العامّة أو الدعائيّة، قال: «أما الرقاع، فيتضمّن افعل ولا تفعل، وفي خبر [خبره] الشذوذ، فلا عبرة بها»[2].

هذه النصوص الثلاثة من المفيد وابن إدريس والمحقق الحلي ـ لا سيما الثاني منها ـ وقعت معركةً للآراء والأقوال، فشنّ العلامة الحلّي هجوماً نقدياً شديداً على ابن إدريس، وأفرد السيد ابن طاووس عند حديثه عن سبب إنكار بعض الناس للاستخارة وتوقفهم فيها، أقواماً كانت لهم منطلقات في رفض الاستخارة وأنّ الفريق الرابع منهم هم: «قوم وجدوا كلاماً لشيخنا المفيد محمد بن محمد بن النعمان في المقنعة، وكلاماً للشيخ الفقيه محمد بن إدريس في كتاب السرائر، فاعتقدوا أنّ ذلك مانع من الاستخارة بالرقاع المذكورة فتوقّفوا عنها، وفاتهم فوائدها المأثورة»[3]. ثم علّق على العلامة وابن طاووس آخرون.

ولكي ننظر في الأمر، نتوقّف أولاً عند نصّ المقنعة، ثم نرى الموقف من المعركة التي وقعت بين ابن إدريس والعلامة الحلّي:

أما نصّ المقنعة، فقد ركّز السيد ابن طاووس نظره عليه مشكّكاً في وجوده تارةً، وفي دلالته أخرى.

---

(١) السرائر ١: ٣١٣ ـ ٣١٤.

(٢) الحلّي، المعتبر ٢: ٣٧٦.

(٣) فتح الأبواب: ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

١ ـ أما التشكيك في وجوده، فقد حاول نفي وجود هذا المقطع في كتاب المقنعة، فذكر أنّ عنده نسخةً عتيقة جليلة، يدلّ حالها على أنّها كُتبت في زمان حياة الشيخ المفيد نفسه، وأنّ عليها قراءة ومقابلة، وأنّها أصل يُعتمد عليه.. هذه النسخة فيها متن الرواية وليس فيها التعليق أو الطعن، معتبراً أنّها أقرب إلى التحقيق. والشاهد على ذلك عنده أنّ الشيخ الطوسي كتب كتاب «تهذيب الأحكام» شرحاً لكتاب المقنعة، وفي هذا الموضع لم يذكر أيَّ كلام للمفيد طعناً على هذه الرواية. بل إنّ الطوسي ألّف كتابه الاستبصار لأجل ما اختلف من الأخبار، فلو كان هناك خلافٌ في التحقيق لذكره في الاستبصار مع أنّه لا وجود له أساساً أيضاً. بل يذكر ابن طاووس أنّه وجد بعض نسخ المقنعة فيها زيادة على حاشية المقنعة، مما يثير احتمالاً في أن تكون من كلام شخص آخر غير الشيخ المفيد، وأنّ الناسخين أدرجوها ونقلوها فدخلت في الأصل. وهو ما احتمله السيّد عبد الله شبر أيضاً[(١)].

٢ ـ وأما التشكيك في دلالة هذا المقطع، فقد ذكر السيد ابن طاووس:

أولاً: إنّ تعبير «هذه الرواية شاذة» لا يعني أنّ كلّ رواية وردت في الاستخارة فهي شاذّة، ولا ذكر أنّ سبب شذوذها وجود الرقاع فيها، ولا قال بأنّ العمل بها شاذّ، وإنما قال: هذه الرواية شاذة، وهو كلام يحتمل وجوهاً:

الوجه الأول: لعلّ مراده أنّ راوي هذه الرواية لم يروِ عن الأئمة غير هذه الرواية، والمفيد لم يذكر اسم رواة الحديث، فيكون الشذوذ بملاحظة حال الراوي من حيث روايته غير هذا الحديث عن أهل البيت وعدمه.

الوجه الثاني: لعلّ مراده أنّ راوي هذه الرواية خاصّة كان رجلاً مجهولاً لا

---

(١) انظر: شبّر، إرشاد المستبصر: ٢٤.

يُعرف بالرواية عن أهل البيت.

والفرق بين الأول والثاني ـ حسب الظاهر ـ هو مجهوليّة الراوي هنا وعدم مجهوليّته في الوجه الأوّل.

الوجه الثالث: لعلّ الشذوذ في المتن، لتضمّن هذه الرواية تعبير (فلان بن فلان)، دون (فلان بن فلانة)، حيث إنّ الثاني هو المألوف المعروف.

الوجه الرابع: لعلّ الشذوذ أيضاً في المتن، فإنّ الرواية تضمّنت «بسم الله الرحمن الرحيم، خيرة من الله العزيز الحكيم لفلان بن فلان. إفعل» ولم يقل: إفعله، فإنّ الثانية هي المألوفة المعروفة.

الوجه الخامس: لعلّ الشذوذ في المتن أيضاً، من حيث إنّها بدأت «فإن خرجت لا تفعل..» مع أنّ عادة كثير من أخبار النبي والأئمة أنّه مع تردّد الأمر بين (إفعل) و(لا تفعل) غلبة البدء بخيار (إفعل).

ثانياً: إنّ تعبير «أوردناها على سبيل الرخصة..»، يفيد الجواز، وأنّها ليست مثل الروايات التي قدّم ذكرها قبل هذه الرواية، فلو لم يكن العمل بها جائزاً كانت بدعة، وحاشاه أن يودع كتابه بدعةً، بل كان يسقطها أصلاً، مع أنّ كتابه ألّفه ليكون إماماً للمسترشدين ودليلاً للطالبين، كما قال هو نفسه[(١)].

وقد دعم بعض اللاحقين على السيد ابن طاووس بعض كلامه، مثل احتمال كون هذا المقطع مدرجاً من قبل آخرين في متن المقنعة اشتباهاً، كالعلامة المجلسي[(٢)]، وذكر بعض المعاصرين أنّه بعد تتبّع كتب الشيخ المفيد لم نجد تعبير

(١) انظر: المقنعة: ٢٨٦ ـ ٢٨٩.

(٢) انظر: ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار ٥: ٣١٨؛ وبحار الأنوار ٨٨: ٢٨٨.

«قال الشيخ» في كتبه بما يفيد أنّها مقالته مما يرجّح أنها من إدراجات الناسخين[١].

هذا، ويمكن التوقّف عند كلام السيد ابن طاووس وغيره هنا، وذلك كما يلي:

الوقفة الأولى: احتمل المحقّق الشيخ محمد تقي التستري أن تكون جملة: «قال الشيخ» هي للشيخ الطوسي، فإنّ الشيخ الطوسي في التهذيب عندما يريد أن ينقل كلاماً للمفيد في المقنعة يبدؤه بجملة: «قال الشيخ»، أما مقول قول الشيخ فلا يمكن أن يكون من غير الشيخ المفيد؛ إذ لو كان من غيره لكان ينبغي تغيير الضمائر «لكنّا أوردناها»، حيث لابد أن تصبح «لكنّه أوردها»، بل لو كانت هذه الجملة من غير الشيخ المفيد لما كان لها معنى؛ إذ عليه سوف يصبح نصّ الشيخ المفيد مقتصراً على ذكر الرواية وهو في كتاب فقهي، وهذا الإرسال للرواية إرسال المسلّمات، لا يمكن أن يفهم منه الإيراد للرخصة دون العمل، فكيف يقول شخصٌ آخر بأنّ المفيد أوردها للرخصة دون العمل. بل لو كان النص لغير الشيخ المفيد، بحيث أوردها الشيخ بلا طعن، لتبعه ـ كما هي العادة ـ غيره مثل المرتضى والطوسي والديلمي والحلبيّون والقاضي. وبهذا كلّه نفهم ما يرجّح أنّ الجملة للشيخ المفيد[٢].

إنّ ما ذكره المحقق التستري من احتمال رجوع «قال الشيخ» إلى كلام الطوسي وارد، والطوسي كثيراً ما يقول هذه الكلمة في التهذيب الذي هو شرح المقنعة، إلا أنّ هذا الاحتمال سيفضي بنا إلى مشكلة أو تساؤل: لماذا نقل كلام الشيخ الطوسي هنا «قال الشيخ» ولم يذكر في أيّ موضع آخر من المقنعة؟ فهل كان المستنسخ يقوم باستنساخ كتاب المقنعة، ثم وجد هذه الجملة في كتاب الطوسي ناقلاً لها عن الشيخ

(١) الدهشوري، دراسة استدلالية حول الاستخارة، مصدر سابق، العدد ٥٨: ٩١.

(٢) راجع: التستري، النجعة في شرح اللمعة ٣: ٨٣.

المفيد، فأحبّ إدراجها هنا؟ ولو كان الأمر كذلك فلماذا لم نشهد هذه الجملة «قال الشيخ» في مواضع أُخَر؟ ولو صحّ ذلك فأين قال الشيخ الطوسي جملة «قال الشيخ:..» حين نقلها عنه المستنسخ مع أنّ جملة المفيد هذه غير موجودة في أيّ من كتب الطوسي التي بين أيدينا؟ ينبغي الجواب عن هذه التساؤلات كي يكون هذا الاحتمال مقنعاً.

وأما حديث التستري عن أنّ مقول القول لا يمكن أن يكون لشخص آخر وإلا تغيّرت الضمائر، فهو صحيح لو أن شخصاً آخر يتحدّث عن الشيخ المفيد؛ لكنّ الذي يشكّك في الجملة كالسيد ابن طاووس لا يقول بالضرورة بأنّ هذه الجملة ينقلها شخصٌ عن حال الشيخ وأنّ المفيد أوردها للرخصة، بل يحتمل أيضاً أن تكون هذه الجملة كلاماً لشخص آخر نقل الرواية في كتابه وعلّق هو عليها، وأنّ هذا الكلام التعليقي نقله شخصٌ على هامش نسخة المقنعة، فأدرجه النسّاخ بعد ذلك، بمعنى لنفرض أنّ الطوسي قام أيضاً بنقل هذه الرواية في أحد كتبه، ثم علّق عليها بهذه الجملة قاصداً ـ الطوسي ـ تبرير نقله لهذه الرواية، ثم جاء شخصٌ وعلّق على هامش المقنعة النصّ التالي: قال الشيخ (يقصد الطوسي)، ثم ينقل كلام الطوسي. وهنا يأتي النسّاخ فيظنّون أنّ هذه الجملة هي من متن المقنعة، فتدخل في المتن، وبهذا يصحّح ونفهم معنى كلمة (قال الشيخ)، وفي الوقت نفسه نفهم طبيعة الضمائر، فلم ينف لنا التستري مثل هذا الافتراض الذي يمكن أن يكون قد حصل.

نعم، مثل هذا الافتراض، مع حذف اسم الشيخ، يعني أنّ هذا الشيخ الذي نُقلت الجملة من كتابه، شخصٌ معروف ولو نسبياً، فيثبت أنّ أحد العلماء قد كان يقول ـ قبل ابن طاووس ـ بهذا القول، وأنا أحتمل أنّه لو وقع هذا الأمر وصدّقنا

هذا الافتراض، فإنّ المراد بالشيخ هو ابن إدريس الحلّي نفسه الذي حكم بأنّ هذه الروايات في الرقاع شاذّة، وفي الوقت عينه يوردونها في كتب العبادات التي يتساهل فيها وهناك مجال للرخصة بها والفسحة، فيكون الناقل الذي وضع الحاشية قد نقل كلام ابن إدريس بالمعنى، ونظراً لمعروفيّة ابن إدريس فقد أطلق كلمة «الشيخ» عليه.

وبهذا يظهر أنّ إرسال المفيد لها إرسال المسلّمات وإن لم يكن يسمح بالتقوّل عليه بأنّه أوردها للرخصة ـ لو سلّمناه ـ إلا أنّ ما احتملناه إنّما هو راجع لغير المفيد، لا له حتى نقول بأنّه أرسله إرسال المسلّمات.

من هنا، يبدو لي أنّ محاولة الشيخ التستري غير كافية بهذا المقدار.

الوقفة الثانية: إنّ محاولة السيد ابن طاووس في التشكيك بأصل نسبة هذا المقطع للشيخ المفيد معقولة من الجهات التالية:

١ ـ وجود نسخة عنده يخبر عنها بأنّها خالية من هذا المقطع.

٢ ـ وجود نسخ أخرى يخبر هو عنها أيضاً تضع هذا المقطع على هامش الصفحة لا في المتن.

٣ ـ وجود جملة: (قال الشيخ) في هذا الموضع فقط من كتب المفيد.

فإنّ هذه العناصر الثلاثة مجتمعةً تُحدث الشكّ في نسبة النصّ للمفيد، وقد حقّقنا في محلّه أنّه لا توجد أصول عقلائية مثل أصالة عدم الزيادة وأصالة عدم النقيصة دون وجود مرجّحات متصلة بهذا المورد أو ذاك، وهذه الشواهد الثلاث هنا ترجّح افتراض الزيادة السهويّة من النسّاخ، ولو ساوت مرجحيّة سائر النسخ المتداولة التي فيها هذه الزيادة، لبلغ بنا الحال الشك في النسبة، وهو كافٍ لعدم إمكان الجزم

بنسبة هذا النصّ للشيخ المفيد.

أمّا الشواهد الأخرى التي ذكرها فلا قيمة لها إلا بنحو التأييد لو كان:

أ ـ أما قوله بأنّ الشيخ الطوسي لم يذكر ذلك في التهذيب، فهذا لا يضرّ لو غضضنا الطرف عن الملاحظات الثلاث المتقدمة؛ لأنّ الشيخ الطوسي كان يريد في كتاب التهذيب شرح كتاب المقنعة، ولكنّه عندما أنهى تقريباً كتاب الطهارة عدل عن هذه الطريقة، كما يقول هو نفسه في التهذيب[1]، نظراً لطول البحث والإطناب، ولهذا نجد طريقته أنّه قد يذكر في مقدّمة بعض الأبواب مطلع كلام الشيخ المفيد في هذا الباب، ويحيل القارئ إلى نص المقنعة، ثم يذكر الروايات. وكثيراً ما لا يأتي بكلام الشيخ المفيد على تفصيله. فإذا لم يُشر هنا إلى تعليقة الشيخ المفيد فهذا لا يضرّ بوجودها؛ إذ لا يحصل الإنسان من مراجعة التهذيب على نصّ المقنعة كلّه. كما لعله رأى أن المورد من موارد المندوبات فلم يرَ حاجةً للتعرّض له.

ب ـ وأما حديثه عن عدم إيراد ذلك في الاستبصار، فمرجعه إلى أنّ الاستبصار موضوع للأخبار المختلفة، لا للأخبار التي عليها نقاش بالضرورة، وخبر الرقاع الستّ لا يدخل ضمن الأخبار المتعارضة؛ لأنّ القدماء كما رجّحنا لم يتركوا لنا سوى خبر واحد في الرقاع الستّ، فلا موجب لفرض التعارض حتى يستحضر الطوسي هذا الخبر ـ لزوماً ـ في الاستبصار. وقول المفيد بأنّ خبر الرقاع ليس بمستوى سائر أخبار الاستخارة لا يعني فرض التعارض؛ إذ كلّها مثبتات لا يوجد ما يُلزمنا بواحدة منها فقط، وطرح البقيّة حتى تقع فرضيّة التعارض.

وهذا يعني أنّ المعطى الوحيد للتشكيك هو نفس كلام ابن طاووس وادّعاؤه

(١) تهذيب الأحكام ١٠: ٤. (شرح المشيخة).

وجود نُسخ أخرى تعزّز افتراض إقحام النسّاخ لهذه الجملة، وكلّ النسخ المخطوطة التي اعتُمد عليها في تحقيق كتاب المقنعة مؤخّراً ـ وهي ترجع إلى ما بعد عصر ابن طاووس ـ متفقة على إضافة هذه الجملة بلا اختلاف بينها حسب الظاهر. وإلا فجملة (قال الشيخ) لوحدها لا تكفي للتشكيك.

نعم، يحتمل أن يكون حصل خطأ من النسّاخ، ويكون المراد الشيخ الطوسي إذ هو المنصرف إليه إطلاق لفظ الشيخ عندما نستبعد الشيخ المفيد، ويكون هذا الكلام إضافة وضعها أحد النساخ نقلاً عن الشيخ الطوسي، لا في كتبه بل في نقله أو في كتبه التي لم تصلنا، وهذا كلّه يعني أنّ هناك شخصاً معروفاً شكّك في هذا الحديث ووصفه بالشاذ.

الوقفة الثالثة: إنّ محاولة السيد ابن طاووس تفسير الشذوذ، يوجد في بعض جوانبها غرابة، وذلك:

أ ـ لا يقال عن الرواية التي يرويها شخصٌ مجهول بأنّها شاذّة، فهذا التعبير غير متداول بين الفقهاء والمحدّثين، فالوجه الثاني من الوجوه التي ذكرها ابن طاووس غريب هنا، فالشذوذ في اللغة شيء مقابل المشهور والمتداول والسائد والمؤيّد من قبل الغير، فأيّ ربط له بمجهوليّة الراوي وعدم مجهوليّته؟!

ب ـ أما الوجوه الثلاثة التي ذكرها لشذوذ المتن فهي غريبة حقاً، فلو كان كذلك لزم توصيف غالب الروايات بالشذوذ، ومثل هذه الاختلافات الطفيفة لا توجب إطلاق توصيف رواية بأنّها شاذّة بما يوحي بطعنها، ففيما ذكره تكلّفٌ واضح، وهل مثل هذا الاختلاف يوجب ذلك؟!

والصحيح أنّ الشذوذ في الاصطلاح معناه الخبر الذي يتفرّد بروايته راوٍ، ولا

يروى بأيّ طريقٍ آخر غيره، وكلمات المحدّثين في الموقف من الحديث الشاذّ مختلفة، ففيما ذهب كثيرون إلى أنّ الحديث الشاذ يشمل ما يتفرّد به الثقة أو غيره، رأى آخرون أنّ الشاذ هو ما يتفرّد به الثقة خاصّة، وقالوا: إذا تفرّد به وخالف غيره من رواية الثقات ردّ الخبر الشاذ، فيما قال آخرون بأنه يردّ مطلقاً ولو لم يخالف خبراً لثقةٍ آخر. ومنهم من قبل رواية الخبر الشاذ مطلقاً، وقال آخرون بأنّ الخبر الشاذّ يقارن بغيره لمعرفة ما هو الأقوى. وفسّر الشاذ عند بعض الإمامية أيضاً بأنّه المخالف لما عمل عليه الأصحاب، أي المهجور المتروك[1].

إلا أنّه على الصعيد الشيعي ينبغي التنبّه لموضوع بالغ الأهمية، وهو أنّ مصطلحات علم الحديث والدراية، هل كانت معتمدة عند العلماء الشيعة حتى القرن الخامس الهجري بنفس معانيها المطروحة عند أهل السنّة أم لا، أم أنّ الصحيح هو تقصّي كلماتهم ومتابعة استخدامهم للمصطلح للنظر في طبيعة المعنى السائد بينهم؟ الصحيح هوالثاني ما لم نحرز متابعتهم في المصطلح لأهل السنّة؛ لأنّ علم مصطلح الحديث لم يفرد عندهم بالتدوين في هذه القرون حتى نعرف ماذا يقصدون من هذه الكلمة أو تلك، ومن هنا نلاحظ على أمثال الشهيد الثاني أنّه أخذ مصطلح الحديث من أهل السنّة ونقله بحرفيّته، وكان من المناسب له أن يقوم بتقصّي المصطلح عند الإمامية ليصوغ هذا المعنى للمصطلح وفقاً للسائد بينهم. نعم، قد بذل هو ومن بعده كالميرداماد ووالد الشيخ البهائي وغيرهم جهداً أضافوا من خلاله بعض ما يختصّ بالإماميّة، ولهذا نقترح صياغة مصطلح علم الحديث

---

(١) انظر: ابن الصلاح، علوم الحديث: ٧٦ ـ ٧٩؛ ووصول الأخيار إلى أصول الأخبار: ١٠٨ ـ ١٠٩؛ والميرداماد، الرواشح السماوية: ٢٤٢.

عند الإمامية من خلال تتبّع الاستعمالات أيضاً.

ولو رجعنا هنا إلى هذا المصطلح (الشاذ)، لرأينا أنّ الأنسب أن يكون مراد المتقدّمين منه هو الحديث غير المشهور ولا المتداول، بحيث يكشف عدم شهرته وعدم تداوله عن عدم عملهم به، سواء كان له طريق واحد أو أكثر من طريق، وسواء كان فيه رواية واحدة أم أكثر، وسواء كان رواته ثقاتاً أم لا، فكلّ حديث غير متداول وليس هو بالسائد المعمول به والمرجع والمتداول في العلوم الدينية فهو حديث شاذّ. ومن القريب جداً أن يكون مصطلح الشاذّ عند الإمامية مأخوذاً من الحديث المرويّ عندهم «خذ بالمجمع عليه بين أصحابك ودع الشاذ النادر»، ومن هنا وجدنا الشيخ المفيد يذكر في بعض كتبه التعبير التالي: «.. إلا أنّه يكون دافعاً للمتواتر من الأخبار منكراً للمشهور من الآثار، معتمداً على الشاذّ من الروايات»[1]، جامعاً كلمة «الروايات» مع وصف الجمع بالشذوذ، ومقابلاً بينه وبين التواتر والشهرة. وكلمات الآخرين تساعد على هذا لمعنى العام أيضاً[2].

وهذا كلّه يعني أنّ كلمة الشاذّ عند المتقدمين من الإماميّة لابدّ أن تحمل على المعنى العرفي العام، وهو الحديث غير المشتهر ولا المعمول به، في مقابل الحديث المعمول به والمشتهر والسائد والمتداول، فعندما قال الشيخ المفيد ـ أو غيره ـ الجملة المتقدّمة فقد قصد أنّ حديث الاستخارة بالرقاع غير متداول ولا سائد بين الإمامية ولا يُشبه ما هو المتداول بينهم، وإنما المتداول هو ما تقدّم من الاستخارة بمعنى الدعاء وبمعنى ما يقع في القلب وما شابه ذلك، وذلك بصرف النظر عن أنّه كيف

(١) الفصول المختارة: ٢٧٢، وانظر: ٣٣٨.

(٢) انظر: المرتضى، الأمالي ١: ٦٣؛ والكراجكي، التعجّب من أغلاط العامّة: ٩٢؛ وكنز الفوائد: ١٥٦، ٢٢٧؛ والسرائر٢: ٩٥، ٩٦و..

يكون حاله سندياً من حيث وثاقة رجاله، ففي هذا النص ما يكشف عن مهجوريّة العمل برواية الاستخارة بالرقاع الستّ عند المتقدمين، ويزيد إلى الوهن الموجود في هذه الروايات وهناً.

الوقفة الرابعة: إذا كان السيد ابن طاووس يريد من تحليل المقطع الأخير من نصّ الشيخ المفيد أن يُثبت أنّ الشيخ المفيد لا يرى حرمة استخارة الرقاع، في مقابل بعض أهل عصره الذين احتجّوا بقول المفيد للذهاب إلى حرمة استخارة الرقاع.. إذا كان هذا هو مراده فكلامه صحيح، فإنّ نصّ الشيخ المفيد لا يُفهم منه القول بحرمة استخارة الرقاع، إذ غايته عدم ثبوتها، ولهذا لا يصحّ وضع الشيخ المفيد ضمن القائلين بتحريم بعض أنواع الاستخارة فهذا غير واضح إطلاقاً، فإنّ ظاهر الكلام أنّ المفيد بعد اعتقاده بشذوذ هذه الرواية ومهجوريّتها بين الأصحاب وغرابتها عن السائد في الوسط الحديثي والفقهي، أراد أن يبيّن عذره في ذكرها في كتابه الذي جعله ـ كما يقول هو نفسه[1] ـ إماماً للمسترشدين ودليلاً للطالبين، فكأنّه يرى أنّ ذكر هذا الحديث الشاذّ ينافي عنوان عمله في هذا الكتاب، حيث لا يصح العمل بمثل هذه الروايات المهجورة، فبرّر الأمر بأنّه ذكره لا لتحقيق العمل بها، بل للرخصة، بمعنى أنّه حيث المورد من موارد الأمور المسنونة الجائزة في حدّ نفسها، فيكون ذلك الفعل جائزاً، لا بمعنى انتسابه إلى الدين والعمل بمقتضاه، بل بمعنى جواز مضمونه والرخصة فيه لا غير، فالصلاة خير موضوع، ونفس فعل الاستخارة بالرقاع لا حرمة فيه. فهذا النصّ يزيد استخارة الرقاع ضعفاً ولا يمكن اعتباره تشريعاً لها وإلا أدخل في كتابه ما هو بدعة، كيف وقد علّق عليه بمثل هذا

---

(١) المقنعة: ٢٧.

التعليق الموجب لفراغ الذمّة.

وعليه، فإذا صحّ أنّ هذا المقطع للشيخ المفيد، وتجاهلنا المعلومات التي أعطانا إياها ابن طاووس حول النُسَخ والتي توجب التشكيك في نسبة المقطع للمفيد، فإنّه يفيد أنّ استخارة الرقاع هي استخارة مهجورة متروكة غير متداولة بين الإماميّة في القرون الأولى رغم وجود روايتها في كافي الشيخ الكليني، وهذه الشهادة ـ كما قلنا ـ تعطي الوهن في نصوص الاستخارة بالرقاع التي هي ضعيفة السند من الأوّل.

وأخيراً، ألفت إلى أنّ ما ذكره بعض المعاصرين من أنّه لا يمكن أن نأخذ رأي الشيخ المفيد في الاستخارة من كتاب المقنعة؛ لأنه كتاب مختصر[1]، لا معنى له لو تجاهلنا غرابته الشديدة، حيث يعتمد العلماء عبر التاريخ على المقنعة في معرفة رأي الشيخ المفيد؛ كما أنّ الاختصار قد يكون أوجب في الدلالة على الرأي النهائي، تماماً كالفرق بين الرسالة العمليّة والبحوث المطوّلة.

وأمّا نصّ الشيخ ابن إدريس الحلّي في السرائر: فقد وقع محلّ اعتراض أيضاً، وأهمّ من سجّل الاعتراض عليه كان السيد ابن طاووس والعلامة الحلّي والشهيد الأول و.. ونحن نذكر مداخلات هؤلاء الأعلام ثم نعلّق عليها:

المداخلة الأولى: وهي مداخلة السيد ابن طاووس، وتتخلّص في النقاط التالية:

أ ـ إنّ قول ابن إدريس بأنّ «الأولى ما ذكرناه» يدلّ على أنّه ما أنكر استخارة الرقاع، وإنما اعتبر ما اختاره هو من الاستخارة أولى.

ب ـ إنّ قوله بأنّ هذه الروايات من أضعف الأخبار؛ لأنّ رواتها فطحيّة ملعونون كزرعة وسماعة، غير صحيح؛ إذ لا توجد في روايات الاستخارة بالرقاع

(١) محمد رضا نكونام، دانش استخارة ١: ٨٩ ـ ٩٠.

أيّ رواية يرويها لنا زرعة أو سماعة، بل إنّ الروايات الواردة كلّها عن أشخاص يقبل ابن إدريس برواياتهم، فلم يعد هناك موجب لاعتبارها عنده أخباراً ضعيفة شاذّة. بل ليس كلّ أخبار الفطحية وفرق الشيعة باطلة بالكلّية، بل فيهم من هو ثقة اعتمد عليه الشيوخ والأصحاب كثيراً.

ج ـ إنّ قوله بأنّ الأصحاب ما ذكروا الاستخارة بالرقاع والبنادق والقرعة في كتب الفقه، بل في كتب العبادات لعلّه من سهو الناسخين أو له عذرٌ في ذلك؛ لأنّ كتب الفقه متضمنّة للقرعة وأنّها في كلّ أمر مشكل، وهي شاملة للمستخير.

د ـ إنّ الاستخارة بالرقاع وردت في كافي الكليني وتهذيب الطوسي، وهما من أعظم كتب الفقه، ولم نجد أحداً أبطل روايات هذه الاستخارة.

هـ ـ وأما حديثه عن كتب العبادات، فلعلّ عنده عذر غير ظاهر؛ لأنّ الفقه إنّما كان له حكم في الشرائع والديانات لأنّه من جملة العبادات، ولولاه لكان عبثاً أو ساقط الروايات، فلعلّه أراد من «كتب العبادات» كتب العمل، وعلى أيّة حال فعندما يؤلّف المصنف كتاباً يريده بنحو الفتوى والعمل فهو لا يذكر إلا الأحكام الشرعيّة وإلا كان داعياً للبدع، وبهذا تصير كتب العبادات أظهر في الاحتجاج من كتب الفقه أو الروايات؛ لأنّها تصنّف للعمل والطاعة والعبادة، فلو لم يكن مشروعاً كان بدعة[1].

المداخلة الثانية: وهي مداخلة العلامة الحلّي، وبقدر ما كانت مداخلة ابن طاووس هادئة تلتمس العذر، كانت مداخلة العلامة الحلّي هجوميّة عنيفة شديدة النقد والقسوة، ويمكن تلخيص أهم نقاطها فيما يلي:

(١) انظر: فتح الأبواب: ٢٨٩ ـ ٢٩٣، ١٨٣ ـ ١٨٤.

أ ـ إنّ كلام ابن إدريس في غاية الرداءة؛ إذ ما الفرق بين ذكرها في كتب الفقه وكتب العبادات، فإنّ كتب العبادات هي المختصّة به، مع ذلك فقد ذكرها المفيد في المقنعة، وهو كتاب فقهٍ وفتوى، وذكرها الطوسي في التهذيب، وهو أصل الفقه، وأيّ محصل أعظم من هذين؟ وهل استفيد الفقه إلا منهما؟

ب ـ نسبة الطريق إلى زرعة وسماعة خطأ، فإنّ المنقول روايتان: واحدة لهارون بن خارجة، والثانية رواها الكليني عن علي بن محمد، وليس في طريق الروايتين زرعة ولا رفاعة. بل يمكن التشكيك في فطحيّة زرعة ورفاعة «وهذا كلّه يدلّ على قلّة معرفته بالروايات والرجال، وكيف يجوز ممّن حاله هذا أن يقوم على ردّ الروايات والفتاوى، ويستبعد ما نصّ عليه الأئمةعليهم السلام وهلا استبعد القرعة، وهي المشروعة إجماعاً.. وأمر الاستخارة سهل..».

بهذا انتقد العلامة الحلّي على ابن إدريس[1]. وقد علّق المحقق النجفي على ردّ العلامة الحلّي بالقول: «ولقد أجاد الفاضل في المختلف..»[2].

المداخلة الثالثة: وهي مداخلة الشهيد الأول، حيث ذكر أنّ: «إنكار ابن إدريس الاستخارة بالرقاع لا مأخذ له، مع اشتهارها بين الأصحاب وعدم رادّ لها سواه ومن أخذ أخذه، كالشيخ نجم الدين في المعتبر حيث قال: هي في حيز الشذوذ فلا عبرة بها. وكيف تكون شاذّة وقد دوّنها المحدّثون في كتبهم والمصنّفون في مصنّفاتهم، وقد صنّف السيد العالم العابد، صاحب الكرامات الظاهرة والمآثر الباهرة رضي الدين أبو الحسن علي بن طاووس الحسني ـ رحمه الله ـ كتاباً ضخماً في الاستخارات، واعتمد فيه على رواية الرقاع، وذكر من آثارها عجائب وغرائب

---

(١) راجع: مختلف الشيعة ٢: ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

(٢) جواهر الكلام ١٢: ١٦٧.

أراه الله تعالى إياها..»[١].

بل ذكر الشهيد الثاني في روض الجبان أنّ استخارة ذات الرقاع الستّ أشهر الاستخارات[٢].

هذا، وأورد بعض المعاصرين على إبن إدريس بأنّه إذا كان يبني على حجيّة الخبر المعلوم بالصدور فيه، فإنّ أخبار الاستخارة مستفيضة بين الفريقين السنّة والشيعة، وليست بآحاد[٣].

هذه هي مهمّ المداخلات النقدية على ابن إدريس الحلّي، ولابد لنا من بعض التعليقات:

التعليق الأول: إنّ قول ابن طاووس بأنّ تعبير «الأولى» يفيد أنّ ابن ادريس لا ينكر استخارة الرقاع، غير صحيح، فإنّه خلاف ترتيب كلام ابن إدريس، فإنّ هذه الجملة جاءت كالتالي: «والروايات في هذا الباب [يقصد باب الاستخارة] كثيرة، والأمر فيها واسع، والأولى ما ذكرناه. فأما الرقاع والبنادق والقرعة، فمن أضعف أخبار الآحاد..»[٤].

وهذا يعني أنّ «الأولوية» التي يذكرها ابن إدريس إنما هي لما نقله في الاستخارة التي هي دعاء عنده، فإنّ لها صيغاً وأشكالاً في الروايات، فرجّح ما نقله، ثم عرّج على استخارة الرقاع فرفضها، فكلامه واضح في رفضها وإنكارها لا في كونها الأولى أو عدمه. نعم من الخطأ اعتبار ابن ادريس قائلاً بالحرمة، إذ غايته أنّه لم ير لها

(١) ذكرى الشيعة ٤: ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

(٢) روض الجنان: ٣٢٦.

(٣) الدهشوري، دراسة استدلالية حول الاستخارة، مصدر سابق ٥٨: ٩١.

(٤) السرائر ١: ٣١٣.

ما يثبتها شرعاً، لا أنّه يرى فعلها حراماً كما كان يرى الشيخ محمود شلتوت فعل الاستخارة مطلقاً ـ غير الدعائية ـ حراماً.

التعليق الثاني: لقد فتّشنا قدر الإمكان في مجموع روايات الاستخارة بالرقاع والبنادق فلم نجد عيناً ولا أثراً لزرعة ورفاعة وأمثالهما، بل فتّشنا عن هارون بن خارجة وعلي بن محمد فلم نجد ما يشير إلى فطحيّتها، كما فتّشنا في روايات القرعة نفسها ـ بصرف النظر عن الاستخارة ـ علّ ابن إدريس اشتبه عليه الأمر أو قصد القرعة، فلم نجد لهما ولأمثالهما ذكراً أساسياً، فمن المؤكّد أنّ ابن إدريس قد سها قلمه هنا أو التبست عليه الأمور فأورد هذا الإيراد، فالحقّ ما ذكره نقّاده هنا.

لكنّ هذا لا يسمح للعلامة الحلّي بالانتقاص من ابن إدريس هنا، كيف والعلامة الحلّي قد وقع في تهافتات معروفة في مجال الحديث وتقويم الرواة والروايات يعرفها المطّلعون، وأشرنا لبعضها في كتابنا (نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي). بل لعلّ للروايات طرقاً فيها فطحيّة ولم تصل إلينا كما احتمله العاملي[١]، أو لعلّ ابن إدريس وَهَم فقرأ كلمة (رفعه) في خبر الكافي الثاني (رفاعة)، ثم بدّل راوي سماعة برفاعة، فزرعة راوي سماعة، وزرعة واقفي محقّق، وسماعة رمي بالوقف فتوهّم كون فساد مذهبهما هو الفطحية، كما احتمل ذلك كله الشيخ التستري[٢].

بل حتى لو ثبت أنّ في طريق هذه الروايات فطحية أو واقفية، فهذا لا يوجب التضعيف؛ لما حقّقناه في أبحاثنا من أنّ ملاك الحجيّة هو الوثاقة أو الوثوق، لا العدالة أو الاعتقاد، فالحقّ ما ذكره السيد ابن طاووس هنا.

(١) انظر: مفتاح الكرامة ٩: ٢٥٣.

(٢) راجع: النجعة في شرح اللمعة ٣: ٨٣.

التعليق الثالث: إنّ ما ذكره السيد ابن طاووس من وجود القرعة في كتب الفقه خلافاً لما قاله ابن إدريس صحيح؛ لكن يبدو لي أنّه فهم كلام ابن إدريس خطأً، فإنّ ابن إدريس لما قال: الرقاع والبنادق والقرعة، كان يقصد أمراً واحداً وهو استخارة الرقاع؛ لأنّ فيها البنادق، ولأنّ فيها القرعة، لا أنّه يريد بالقرعة مسألة مطلق القرعة ولو خارج بحث الاستخارة. والشاهد على ما نقول أنّ ابن إدريس الحلي عقد فصلاً في «السرائر» حول أحكام القرعة، وذكر صوراً عديدة طبّق فيها القرعة[1]، بل إنه قال هناك صريحاً: «وكلّ أمر مشكل مجهول يشتبه الحكم فيه، فينبغي أن يستعمل فيه القرعة؛ لما روي عن الأئمة الأطهار عليهم السلام، وتواترت به الآثار، وأجمعت عليه الشيعة الإماميّة»[2]. فهذا الكلام صريح في تبنّي الرجل للقرعة، وقد فُهم كلامه خطأً في هذا المجال.

نعم، شمول القرعة للمستخير هو وجهة نظر، إلا أنّه لا يمكن إلزام ابن إدريس بها، فلعلّه يرى ـ كما توصّلنا من قبل ـ انصراف أدلّة القرعة عن باب الاستخارات، وهذا غير إنكار القرعة بوصفها قاعدة فقهيّة معروفة.

التعليق الرابع: إنّ قول ابن طاووس والعلامة أنّ ذات الرقاع مذكورة في المقنعة والتهذيب والكافي وهي أعظم كتب الفقه، وقول الشهيد الأوّل والثاني بأنّها الاستخارة المشهورة أو الأشهر.. يمكن أن يناقش بأنّ ذلك لا يعطي تداول هذه الاستخارة في كتب الفقه ـ لو سلمنا أنّ الكافي والتهذيب كتابان فقهيّان وغضضنا الطرف عن طعن المفيد برواية الرقاع رغم إيراده لها ـ فإنّ المحقّق العاملي صاحب

---

(١) انظر: السرائر ٢: ١٧٢ ـ ١٧٤.

(٢) المصدر نفسه ٢: ١٧٣.

مفتاح الكرامة ـ وهو المعروف بالتتبع يقرّ بأنّه لم يعثر على استخارة الرقاع عند الصدوق في الفقيه والمقنع، ولا عند أبي المجد الحلبي في إشارة السبق، ولا المفيد والصدوق في رسالتيهما إلى ولديهما، ولا سلار الديلمي ولا ابن حمزة ولا العماني ولا ابن الجنيد ذكروا هذا أو نقل عنهم[1]، والحقّ معه، فلم نعثر على استخارة الرقاع ـ وأحياناً مطلق الاستخارة ـ عند الصدوق والمرتضى وابن البراج وابن حمزة وأبي الصلاح الحلبي وابن زهرة الحلبي وسلار الديلمي وابن الجنيد الاسكافي وابن أبي عقيل العماني ولا غيرهم فضلاً عن علماء المرحلة السابقة كعلي بن إبراهيم القمي ومحمد بن الحسن الصفار والحميري والجعفي وغيرهم ولم تذكر إلا عند المفيد في نصٍّ يحتمل أنّه طعن فيه فيها، وعند الطوسي والكليني، إلى جانب نقد ابن إدريس والمحقق الحلّي، فكيف نقول بأنّها مشهورة أو الأشهر أو ذكرها المصنّفون والمحدّثون كما قال الشهيد الأول والثاني و..؟! فإذا كان هذا يكفي للشهرة فأيّ شيء إذاً لا تثبت له الشهرة؟!

واللطيف في الأمر أنّ العلامة وابن طاووس لم يجدوا غير المقنعة والكافي والتهذيب (وقد نَقَل عن الكافي) ليذكروه، فلو كانوا قد عثروا على مصادر أخرى لذكروها، وهذا كلّه يؤكّد مهجورية هذه الاستخارة عند القدماء، وأنها بدأت تشتهر بفعل تأثير السيد ابن طاووس كما يظهر تأثيره في كلمات الشهيد الأول، وبدأت تأخذ رواجها انطلاقاً من عناصر الوثوق بشخصيّته الروحية ومن قصص الغرائب والعجائب التي تتناقل، وقد رأينا كيف أنّ ابن طاووس نفسه بذل قصارى جهده في حشد الروايات لها، ولو كانت متداولة في كتب الحديث والفقه

(١) راجع: مفتاح الكرامة ٩: ٢٥٥.

لعثر على مصادر لرواياته وطرقاً، بدل الوجادات والمراسيل التي ذكرها لنا.

وأما عدم وجدان أحد أبطل هذه الاستخارة فهذا ليس دليلاً على صحّتها عندهم؛ إذ فضلاً عن وجود ابن إدريس ونصّ المفيد المحتمل ونصّ المحقّق الحلي، وهم من أركان الفقه، وفضلاً عن هجرانها في كتب الفقهاء كما بيّنا، فإنهم كثيراً ما يتغاضون عن الأمور المستحبّة ويتركونها لقاعدة التسامح في أدلة السنن، فسكوتهم لا يعني تبنّيهم أو عدم رفضهم لها، بقدر ما يعني عدم اهتمامهم بها وبتحقيق حالها.

التعليق الخامس: كيف عرف السيد ابن طاووس أنّ رواة روايات استخارة الرقاع يقبل بهم ابن إدريس، ومن ثم فلا يصحّ له أن يحكم بأنّها روايات ضعيفة أو شاذة؟! فهل يقبل ابن إدريس بمرسل محمد بن علي؟! فلعلّه يضعّفه للإرسال. وهل يقبل بخبر هارون بن خارجة وفيه شخصان لا توثيق لهما إن لم نقل ثلاثة: سهل بن زياد، وأحمد بن محمد البصري، والقاسم بن عبدالرحمن الهاشمي؟ مع أنّ ابن ادريس لا يعمل بالخبر المجهول راويه[1]، فكيف نحرز تصحيحه لهذه الروايات لو أحرزنا أنّه أخطأ في موضوع زرعة ورفاعة؟!

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ ابن إدريس لا يؤمن بحجيّة خبر الواحد الظنّي، بل العبرة عنده في تقويم الأخبار هو الوثوق، ومثل هاتين الروايتين مع مهجوريّتهما وعدم توافقها مع السائد من الروايات ـ وهو معنى الشذوذ ـ وإعراض الفقهاء والعلماء عنهما تصبحان ضعيفتين وشاذّتين حتى لو كان سندهما صحيحاً عنده، فلا يصحّ مؤاخذته بهذه الطريقة من قبل ابن طاووس.

---

(١) راجع: السرائر١: ٢٦٧، ٣١٣، ٤٩٥، و٢: ٩٥، ٣٠٤، ٣٥٥، ٦٧٥ ـ ٦٧٦، و٣: ٢٥٣، ٢٧٣.

التعليق السادس: إنّ ما ذكره بعض المعاصرين، من استفاضة روايات الرقاع وعدم كونها آحاداً حتى ينكرها ابن إدريس، أو قول بعضهم الآخر بأنه لو حذفها لِرَفْضِهِ حجيّة خبر الواحد لانسدّ باب العلم والعلمي[١].. غير صحيح، فإذا قصد من الاستفاضة ما يبلغ حدّ التواتر فهو غريب جداًّ!! إذ كيف يحصل تواتر من أخبار حالها كما أسلفنا؟! وإن قصد أنّ لها سندين فهو صحيح لكنّ وجود سندين لروايتين لا يصيّر الخبر الآحادي معلوم الصدور، لاسيما عند أمثال ابن إدريس كما يُعلم من منهجه وطريقته، فالاحتجاج عليه بهذا الشكل غير صحيح.

وأما كبرى الإشكال عليه بمسألة الانسداد، فقد فصّلنا الكلام فيها في مباحثنا في حجيّة السنّة وحجية الحديث، وتبيّن أنّها غير صحيحة، فلا نطيل، فما أكثر العلماء الذين رفضوا أخبار الآحاد، ومع ذلك قدّموا لنا فقهاً مقبولاً.

التعليق السابع: يحتمل في وجه الفرق بين كتب الفقه والعبادات:

١ ـ ما ذكره الشيخ التستري نقداً على العلامة الحلي في مسألة عدم التمييز بين كتب الفقه وكتب العبادات، من أنّ «الفرق بينهما كثير، فمبنى كتب الفقه على ذكر الأحكام القطعيّة المستندة إلى الأخبار المتواترة دون المظنونة المستندة إلى أخبار الآحاد، بخلاف كتب العبادات الموضوعة لبيان المستحبّات، فمبناها على التسامح في الأدلّة، وقد ذكر الشيخ صلاة النيروز وصلاة الهدية إليهم عليهم السلام وصلاة أيام الأسبوع ولياليها وصلوات أُخَر من قبلها في مصباحه ولم يذكرها في نهايته، كما لم يروها في تهذيبه، ويشهد لذلك أنّ كتب القدماء عنونت صلاة الاستخارة، وذكرت أقساماً مقطوعة دون ذات الرقاع والقرعة»[٢].

(١) انظر: نكونام، دانش استخارة ١: ٨٨.

(٢) محمد تقي التستري، النجعة في شرح اللمعة ٣: ٨٢.

وهذ الذي ذكره محتمل؛ حيث يلاحظ وجود نماذج له بالجمع والتقريب.

٢ ـ ما ذكره ابن طاووس كما تقدّم من أنّ كتب العبادات هي كتب العمل، أي ما يشبه الرسالة العمليّة للمراجع اليوم، فتكون كتب العمل والعبادات أقوى في الدلالة من كتب الفقه، التي هي أشبه بالكتب الاستدلاليّة التخصصيّة اليوم.

٣ ـ ما ذكره العلامة الحلي كما تقدّم، من أنّ كتب العبادات هي الكتب الفقهيّة التي تدور حول العبادات، مثل كتاب الصلاة، وكتاب الصوم، وكتاب الحج وغير ذلك، فتكون أخصّ من كتب الفقه.

ومن المؤكّد أنّ ابن إدريس لم يقصد تفسير العلامة الحلي؛ إذ لن يكون لكلامه معنى، وأما قصده تفسير ابن طاووس فهو بعيد؛ إذ فضلاً عن أنّ كتب كثير من المتقدّمين ليست سوى كتب (رسالة عمليّة) خالية غالباً من الاستدلالات، لا سيما قبل كتاب المبسوط للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، لن يكون هناك وجه لتسميتها بكتب العبادات؛ لأنّ كتب العمل غير خاصّة بها، بل فيها المعاملات أيضاً، كما يظهر من مثل كتب (العلم والعمل).

من هنا، يكون احتمال المحقّق التستري أقوى، ومع ذلك فما أرجّحه أن يكون مراد ابن إدريس من كتب العبادات تلك الكتب التي توضع تسهيلاً لشؤون الأمور العباديّة، وتحوي الصلوات والأذكار والزيارات والمندوبات العبادية، تماماً ككتاب (مفاتيح الجنان) للشيخ القمّي، وكتاب (مفتاح الجنات) للسيد محسن الأمين العاملي، وغير ذلك من الكتب التي لا تُبنى ـ عادةً ـ على البحث والتقصّي في إثبات مضمونها، انطلاقاً إما من قاعدة التسامح في أدلّة السنن أو من كون مضمونها مما يشمله عموم أو إطلاق يندب لفعل صلاة أو ذكر أو غُسل أو دعاء أو زيارة أو ما شابه ذلك، وهذا هو الذي دفع ابن إدريس للتعبير بكتب العبادات دون كتب

العمل، ومن ثم لعلّه يقصد حينئذٍ ورود بعض المرويات في مثل كتاب المصباح للشيخ الطوسي.

وبناءً عليه، حيث كان مورد هذه الكتب أموراً مندوبة، فمن المرجّح ـ ولو وضعت للعمل ـ أن يغلب عليها طابع إجراء التسامح في أدلّة السنن، وهو ما يفسّر عدم ذكرها في كتب الفقه إلا قليلاً ودون تحقيق سندي أو متني للأدعية والزيارات والأذكار والصلوات ونحو ذلك عادةً، الأمر الذي يُضعف من قوّة احتمال صدور هذه النصوص الواردة في هذه الأمور، لاسيما بناءً على مبنى حجيّة الخبر المطمأن بصدوره ـ كما هو الأقوى ـ وهو المبنى الذي يعمل عليه الشيخ ابن إدريس الحلّي.

ونتيجة البحث في معركة الرأي بين ابن إدريس الحلّي وخصومه أنّ كلّ الإيرادات عليه غير صحيحة، باستثناء نسبة الروايات إلى الفطحيّة، وعدم عمله بروايات غير الإماميّة، وباقي ما ذكره ليس بعيداً عن الصواب بحسب فهمي القاصر، بصرف النظر عن طريقته في التعبير أو طريقة نقّاده.

نتيجة الكلام في استخارة الرقاع

والراجح بنظري المتواضع أنّ استخارة ذات الرقاع والبنادق غير ثابتة بدليل معتبر، بل الأرجح كونها ممّا لا شاهد على الاعتماد عليه إن لم نقل بمهجوريّتها عند القدماء، وعليه فاستخارة الرقاع والبنادق والقرعة والسبحة والمصحف الشريف كلّها غير ثابتة ولا معتمدة.

رابعاً: استخارة الطير

ممّا ذكر العلامة الطهراني كتابان في الاستخارة، أحدهما: كتاب خيرة الطير

للشيخ أحمد بن سالم بن عيسى البحراني، وثانيهما: كتاب خيرة الطيور في التفأل للحاج الميرزا محمد حسين المرعشي الشهرستاني (١٣٤٤هـ) المعاصر له. وذكر في الكتاب الأوّل عند تعريفه له بأنّه أخذ بخيرة الطير بعد التجربة، وأنّ الخيرة كأنّها منسوبة إلى الإمام الرضا عليه السلام[(١)].

ونُسب إلى الشيخ يوسف البحراني كتاب خيرة الطيور المجرّبة[(٢)]، ويُفهم من الطهراني في كلامه المتقدّم أنّ نفس كتاب خيرة الطير للشيخ أحمد البحراني نقله الشيخ يوسف البحراني بتمامه في كشكوله المطبوع مع نقص، كما طبع الكتاب نفسه ضمن كتاب آخر، وهو مجمع الأنوار في علم الأسرار وتعبير المنام للشيخ عبدالله بن سيرين.

وبالفعل فقد نقلها البحراني كاملةً في الكشكول دون أن يعلّق عليها لا سلباً ولا إيجاباً، وهو ما يفهم منه سكوته دون إمكان معرفة تبنّيه أو عدمه، لاسيما وأنّ الكتاب هو (الكشكول) المبنيّ على الجمع والضم لا التحقيق والاستناد والإفتاء، فخيرة الطيور ليس كتاباً للشيخ يوسف البحراني، وإنّما هو نَقْلُهُ لكتاب الشيخ أحمد بن سالم البحراني في كشكوله نقلاً حرفيّاً كاملاً.

ولم يرد الحديث عن هذه الاستخارة إلا في هذه الكتب، وأقدم مصدر لها بالنسبة إلينا هو عصر الشيخ يوسف البحراني (١١٨٦هـ)، أي القرن الثاني عشر الهجري، ولم ترد ولا حتى اسمها في أيٍّ من الكتب لا في الحديث ولا في الفقه، حتى أنّ ابن طاووس لم يذكرها ولا حتى بنحو الإشارة، رغم استقصائه التام لكلّ

---

(١) الذريعة ٧: ٢٨٧.

(٢) محمد هادي الأميني، معجم المطبوعات النجفية: ١٦١؛ والدرر النجفية١: ٢٩ (المقدمة)؛ والشهاب الثاقب: ٤٠ (المقدّمة).

شاردة وواردة حول الاستخارات. وسوف ننقل النصّ الكامل الذي نقله لنا الشيخ يوسف البحراني في الكشكول.

إنّه يقول: «بسم الله الرحمن الرحيم. بعد الحمد والصلاة. فيقول منمّق هذه الكلمات والأحرف كثير الزلات قليل التأسّف، فريد عصره في الذنوب بلا ثاني، أحمد بن سالم بن عيسى البحراني: وقفت على بعض الآثار المنقولة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام في باب الاستخارات، وهو «ما حار من استخار» فتتبّعتها من مظانّها، فإذا هي أنواع شتّى فوجّهت نفسي في تحصيل ما تطمئنّ به النفس منها بالتجارب، فاخترت منها الخيرة المرويّة عن ثامن الأئمة، الشهيرة بخيرة الطير، فجرّبتها مراراً لا تخرّصاً، فوجدتها كما قال الله تعالى: ﴿**إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾، ولكن العمل بها موقوف على معرفة عشرة دوائر، أربعة منها كبار، وستة صغار، ولكلّ من الدوائر الأربع فيها مطلب، وكلّ مطلب فيها فهو مذكور في الدوائر الست وبالعكس. وأيضاً في وسط كلّ دائرة من الدوائر العشر دائرة صغيرة فيها حرف من حروف التهجّي، وبعد هذه الدوائر دائرة عظيمة مشتملة على أربع وعشرين زاوية، وفي كلّ زاوية منها حرفان من حروف التهجّي، وفي كلّ زاوية اسم طير.

فإذا أردت العمل فانظر حاجتك أولاً في زوايا الدوائر الأربع، ثم انظرها من زوايا الدوائر الست، وخذ حرف التهجّي من الدائرتين اللتين فيهما حاجتك، ثم حصّلهما من أحد زوايا الدائرة العظيمة، ثم قارع آخر، ثم عدّ بعدد القرعة طيوراً وابتدئ (وهنا يضع الشيخ أحمد بن سالم البحراني رسوماً ودوائر يمكن مراجعتها في النسخة الأصليّة من كشكول الشيخ يوسف البحراني) بالطير الذي في سمت الحرفين اللذين في الدوائر العظيمة، ثم خذ الطير الذي انتهى إليه العدد، فهو

المطلب.

وينبغي أن تقرأ قبل المقارعة الفاتحة والإخلاص ثلاثاً و(عنده مفاتح الغيب) إلى آخرها، وعليك بالاعتقاد والطهارة قبل ذلك.

(الطاوس ج ط) سؤالك عن قضاء الحاجة، إعمد إلى عدد القرعة تجد المطلب. سؤالك عن التحويل والنقل أسرع تنال كلّ ما تريد. سؤالك عن طيف رأيته فهو مليح وتعبيره إلى خير. سؤالك عن مشتري الأملاك اشتر فإنه مليح إن شاء الله تعالى. سؤالك عن المناظرة والمرافعة إلى القاضي تنصر وتظفر. سؤالك عن الخلاص من الغمّ أبشر تُسر وتقرّ إن شاء الله تعالى. سؤالك عن الطلاق لا تعجل فإنّه ليس فيه خير ولا غنيمة. سؤالك عن عمارة الأملاك اعمر واشتر ترى فيه الفائدة. سؤالك عن الحظّ من السلطان ترى منه الحظّ الوافر الكثير. سؤالك عن الوصول إلى المرام اصبر تصل إلى ما تريد إن شاء الله.

(العصفور ك ح) سؤالك عن السفر اعمد إلى القرعة تجد المطلب. سؤالك عن قضاء الحاجة تقضى سريعاً كما تحبّ وتريد. سؤالك عن التحويل والتنقّل لا تعجل والخير في الصبر. سؤالك عن طيف رأيته فإنّه يعبر بالخير وبما يسرّك. سؤالك عن مشتري الأملاك اجهد وجدّ تلقى الفائدة. سؤالك عن المناظرة إلى القاضي فاحذر فإنّه لا خير فيه. سؤالك عن الخلاص من الغمّ أبشر فإنّ الله يفرّج عن قريب. سؤالك عن الطلاق لا تفعل فإنّك لا ترى فيه خيراً. سؤالك عن عمارة الأملاك ترى الخير والفائدة والبركة. سؤالك عن التوجّه إلى السلطان اقصد ترى الخير والبركة.

(الكركي ج م) سؤالك عن الظفر بالعدو اعمد إلى عدد القرعة تجد المطلب.

سؤالك عن السفر اعزم تجد الفائدة والربح والخير. سؤالك عن قضاء الحاجة أبشر فإنّها تقضى كما تحبّ. سؤالك عن النقل والحركة أسرع ترى السعادة. سؤالك عن طيف رأيته لا تُظهره لأحد واكتمه عن الناس. سؤالك عن مشتري الأملاك اشتر وأبشر بالفائدة. سؤالك عن المحاكمة إلى القاضي احترز من ذلك واحذر. سؤالك عن الخلاص من الغمّ أبشر ترى الفرح والسرور. سؤالك عن الطلاق احذر كي لا تندم وتخسر. سؤالك عن عمارة الأملاك بادر وأسرع ترى الفائدة.

(الهدهد ج ف) سؤالك عن حال المريض اعمد إلى عدد القرعة تجد المطلب. سؤالك عن الأعداء ومناظرتهم احذرهم تنجو من شرّهم. سؤالك عن السفر احذر كيلا ترى الخسارة والشدّة والتعب. سؤالك عن قضاء حاجتك الحاجة متعسّرة فلا تعجل. سؤالك عن التنقل والتحويل اصبر لا تعجل فليس فيه فائدة. سؤالك عن طيف رأيته أبشر فإنّ تعبيره خيرٌ يسرّك. سؤالك عن مشتري الأملاك في وقت آخر يسهل. سؤالك عن المحاكمة إلى القاضي اعزم وتوكّل ترى الظفر. سؤالك عن الخلاص من الغمّ اصبر أيّاماً ترى الفرج. سؤالك عن الطلاق لا تعجل كي تندم.

(الديك ج ي) سؤالك عن الغائب اقصد عدد القرعة تجد المطلب. سؤالك عن حال المريض أبشر يُشف سريعاً إن شاء الله تعالى. سؤالك عن العدو أبشر تظفر به سريعاً إن شاء الله تعالى. سؤالك عن السفر اعزم وتوكّل فإنّه مليح فيه خير وسعادة. سؤالك عن قضاء حاجتك تقضى سريعاً كما تحبّ وترضى. سؤالك عن التنقّل والتحويل لا تعجل كيلا تندم وتتأسّف. سؤالك عن طيف رأيته اكتمه ولا تظهره لأحد. سؤالك عن مشتري الأملاك اشتر ترى الخير والفائدة. سؤالك عن المحاكمة إلى القاضي احذر فإنّ الخصم غالب. سؤالك عن الخلاص من الغمّ أبشر

فإنّ الفرج قريب والفرح كثير.

(الباشق ج لا) سؤالك عن الضائعة اقصد عدد القرعة تجد المطلب. سؤالك عن الغائب يصل بعد مدّة بالسلامة والخير والبركة. سؤالك عن المريض يشفى بعد أيّام من غير ضرر إن شاء الله تعالى. سؤالك عن العدو احذر منه فلا تظفر عليه إلا بتعب. سؤالك عن السفر فإنّه ليس مناسباً في هذا الوقت. سؤالك عن قضاء حاجتك تقضى كما تريد وتحبّ. سؤالك عن النقل والحركة بادر إليه فإنّه مليح ومناسب. سؤالك عن طيف رأيته تعبيره مليح وفيه الخير والمسرّة. سؤالك عن مشتري الأملاك احذر فإنّ لا فيه فائدة. سؤالك عن المحاكمة إلى القاضي أبشر فإنّ لك الظفر.

(الصقر ص ط) سؤالك عن الحامل اقصد عدد القرعة تجد المطلب. سؤالك عن الضائعة تأمّل الخير فإنّ الرجوع يحصل. سؤالك عن الغائب يبطيء في سفره فاستعذ بالله عز وجل. سؤالك عن المريض يشفى من مرضه سريعاً إن شاء الله تعالى. سؤالك عن العدوّ ولا تظفر منه احذر منه غاية الحذر. سؤالك عن السفر احذر فإنّ ما فيه فائدة ولا خير ولا بركة. سؤالك عن قضاء حاجتك تقضى إن شاء الله تعالى. سؤالك عن التحويل والنقل والحركة في هذا الوقت لا ينفع أبداً. سؤالك عن طيف رأيته تعبيره الخير والسعادة والتوفيق. سؤالك عن مشتري الأملاك اشتر فإنّه مليح نافع مجرّب.

(العقاب ص ك) سؤالك عن المحبّة اقصد عدد القرعة تجد المطلب. سؤالك عن الحامل تلد أنثى مباركة القدم وفيها الخير. سؤالك عن الضائعة لا يأس من رحمة الله فإنّك تظفر. سؤالك عن الغائب يصل إليك سريعاً كما تحبّ وتريد. سؤالك عن المريض يبطي في مرضه والعاقبة إلى خير وسلامة. سؤالك عن العدوّ

أبشر فإنّ الظفر لك إن شاء الله تعالى. سؤالك عن السفر أخّره إلى وقت تنجو من الملامة. سؤالك عن قضاء الحاجة فإنّها موقوفة على الصبر والتأمّل. سؤالك عن التحويل والنقل ليس في ذلك صواب ولا خير. سؤالك عن طيف رأيته أبشر ينالك خير كثير.

(البط ص ي) سؤالك عن التجارة اقصد عدد القرعة تجد المطلب. سؤالك عن المحبّة والمحبوب تظفر بالمطلوب سريعاً. سؤالك عن الحامل فإنّها تلد ولداً مباركاً ذكراً ميموناً. سؤالك عن الضايعة آمن بالله تجد ما ضيّعت ويرجع سريعاً. سؤالك عن الغائب يجيء سريعاً على ما تريد وتهوى وتطلب. سؤالك عن المريض يشفى إن شاء الله تعالى ويعافى من مرضه. سؤالك عن الأعداء تحذّر منهم لا يظفروا عليك. سؤالك عن السفر لا تتحرّك من مكانك تنجو من الملامة. سؤالك عن قضاء الحاجة أبشر فإنها تقضى سريعاً بإذن الله. سؤالك عن النقل والتحويل لا تتحرك فإنّه غير نافع.

(الدراج ص ف) سؤالك عن مشتري الحيوانات اقصد عدد القرعة تجد المطلب. سؤالك عن التجارة ما فيها مصلحة ولا فائدة ولا بركة. سؤالك عن المحبوب تظفر به على ما تريد وتهوى وتشتهي. سؤالك عن الحامل تلد ولداً مباركاً في أسرع وقت وحين. سؤالك عن الضائعة لا تصل إليك إلا بالتعب والمشقة والأذى. سؤالك عن الغائب يجيء بإذن الله تعالى سالماً سريعاً غانماً. سؤالك عن الأعداء هم يجدون لك في المضرّة واحذرهم. سؤالك عن السفر لا فيه فائدة ولا مضرّة ولا خير ولا شرّ. سؤالك عن قضاء حاجتك تُقضى بعد أيّام إن شاء الله تعالى.

(العلق ص ي) سؤالك عن المعاش والرزق اقصد عدد القرعة تجد المطلب.

سؤالك عن مشتري الحيوانات لا تشتري فإنّ ما فيه فائدة. سؤالك عن المحبوب تظفر به سريعاً وتنال مطلوبك ومرادك. سؤالك عن الحامل تلد أنثى مباركة القدم والبركة فيها. سؤالك عن الضائع تصدّق بشيء تراه إن شاء الله تعالى. سؤالك عن الغايب يبطيء ولكنّه يجيء سريعاً سالماً مسلماً بإذن الله. سؤالك عن المريض يشفى بعد أسبوعين إن شاء الله. سؤالك عن العدو أبشر فإنّ الله يظفرك عليه ويعينك. سؤالك عن السفر قرّ عينك وتلقى ما تريده وترجاه.

(العقعق ص لا) سؤالك عن البيع اعمد إلى عدد القرعة تجد المطلب. سؤالك عن المعاش بعد يومين إن شاء الله ترزق خيراً كثيراً. سؤالك عن مشتري الحيوانات اشتر ترى الفائدة. سؤالك عن التجارة موافقة للفائدة وفيها المنفعة والربح. سؤالك عن المحبوب تظفر به إن شاء الله تعالى. سؤالك عن الحامل تلد ولد مباركاً جميلاً بإذن الله تعالى. سؤالك عن الضائعة تصل إليك كما تحبّ وتريد وتودّ. سؤالك عن المريض يكون أياماً في زحمة عظيمة ومشقّة. سؤالك عن الأعداء تظفر بهم إن شاء الله وتُنصر عليهم.

(الرخم س ط) سؤالك عن الحجّ اعمد إلى عدد القرعة تجد المطلب. سؤالك عن البيع لا تبع فإنّك تأسف وتندم وتخسر. سؤالك عن المعاش أبشر فإنّك تنال خيراً كثيراً مباركاً. سؤالك عن مشتري الحيوانات لا تشتر فإنّ ليس فيه فائدة. سؤالك عن التجارة ترى فيه مكسباً وراحة وسعة رزق. سؤالك عن المحبوب اعلم أنّه ليس بصادق معك ولا موافق لك. سؤالك عن الحامل تلد أنثى مباركة القدم والاقدام. سؤالك عن الضائعة تصل إليه سريعاً كما تحبّ وترضى. سؤالك عن الغائب تراه قريباً كما تريد بإذن الله تعالى.

(القنبرة س ك) سؤالك عن الزواج اعمد إلى عدد القرعة تجد المطلب. سؤالك

عن الحجّ توجّه ترى الفائدة والبركة والخير. سؤالك عن البيع بع وتوكّل على الله ترى الفائدة والبركة. سؤالك عن المعاش والرزق ترى الخير والبركة والسعة. سؤالك عن مشتري الحيوانات اشتر ترى خيراً كثيراً وسعة. سؤالك عن التجارة اعزم ترى الخير والبركة وسعة الرزق. سؤالك عن المحبوب ترى ما تهوى من مرام الخاطر والمراد. سؤالك عن الحامل تلد ولداً مباركاً إن شاء الله تعالى. سؤالك عن الضائعة تلقاها بعد مدّة طويلة وأيام كثيرة. سؤالك عن الغائب يجيء سريعاً إن شاء الله تعالى.

(البازي س م) سؤالك عن الشركة اقصد إلى عدد القرعة تجد المطلب. سؤالك عن الزواج ما فيه في هذا الوقت خير ولا فائدة. سؤالك عن الحج توقّف لا تعجل في هذا الوقت واصبر. سؤالك عن البيع بع وتوكّل على الله فإنّه مبارك طيب. سؤالك عن المعاش والرزق يأتيك رزقاً واسعاً كثيراً. سؤالك عن مشتري الحيوانات احذر ما فيه ولا بركة ولا خير. سؤالك عن التجارة ما يتيسّر في هذا الوقت اصبر وتأمّل. سؤالك عن المحبوب هو مشغول عنك بغيرك وتاركك. سؤالك عن الحامل تلد أنثى مباركة القدم والاقدام. سؤالك عن الضائعة لا تقنط من رحمة الله يرجع بإذن الله.

(الطوطي ف س) سؤالك عن الوصول إلى المرام اعمد إلى عدد القرعة تجد المطلب. سؤالك عن الشركة شارك تجد الخير والبركة والسعة. سؤالك عن الزواج تزوّج ترى الخير واليُمن والبركة والهناء. سؤالك عن البيع فإنّ ما فيه بركة لا تبع وتأمّل. سؤالك عن الحجّ لا تعجل فإنّ ما فيه فائدة ولا مصلحة. سؤالك عن المعاش والرزق ترى رزقاً واسعاً وخيراً كثيراً. سؤالك عن مشتري الحيوانات لا تشترِ فإنّ ما فيه فائدة. سؤالك عن التجارة في هذا الوقت ما فيه فائدة ولا خير.

سؤالك عن المحبوب ما معك قرب ابعد منه واتركه. سؤالك عن الحامل تلد أنثى مباركة القدم.

(الحمامة ي س) سؤالك عن الحظّ اقصد عدد القرعة تجد المطلب. سؤالك عن الوصول إلى المرام أبشر تظفر بما تروم وتطلب. سؤالك عن الشركة احذر فإنّ ما فيه فائدة ولا خير ولا بركة. سؤالك عن الزواج لا تعجل فإنّ ما فيه خير ولا بركة. سؤالك عن الحجّ لا تعجل في هذا الوقت فإنّك لا تجد المطلوب. سؤالك عن البيع لا تعجل فإنّ ما فيه فائدة ولا بركة. سؤالك عن المعاش والرزق توجه إليك الإقبال سريعاً. سؤالك عن مشتري الحيوانات لا تشترِ ما هو بنافع. سؤالك عن التجارة لا تعزم عليها في هذا الوقت اصبر وتأمّل. سؤالك عن المحبوب هو متعلّق بغيرك لا ترجاه ولا تهواه.

(الغراب س لا) سؤالك عن عمارة الأملاك اعمد إلى عدد القرعة تجد المطلب. سؤالك عن السلطان والحظّ منه احذر ما لك فيه فائدة. سؤالك عن الوصول إلى المرام تصل إليه بعد المشقّة والتعب. سؤالك عن الشركة ما لك فيها فائدة ولا صلاح ولا خير. سؤالك عن الحج اعزم عليه فيه اليمن والخير والصلاح والبركة. سؤالك عن البيع لا تعجل فإنّ ما فيه فائدة ولا خير ولا بركة. سؤالك عن المعاش والرزق تنال الرزق سريعاً وتربح. سؤالك عن مشتري الحيوانات اشتر فإنّه مبارك جيّد تربح. سؤالك عن التجارة فإنّ ما فيها فائدة ولا مكسب ولا مغنم.

(الحضرمي ط ع)سؤالك عن الطلاق اعمد إلى القرعة تجد المطلب. سؤالك عن عمارة الأملاك اعمر وعجّل ترى حاجتك تقضى. سؤالك عن الحظّ من السلطان اقصد ترى الحظ والفائدة. سؤالك عن الوصول إلى المرام تبلغ ما تروم إن شاء الله تعالى. سؤالك عن الشركة احذر فإنّ ما فيها فائدة ولا خير ولا بركة. سؤالك عن

الزواج اصبر لا تعجل لئلا تندم وتحسر وتتأسّف. سؤالك عن الحجّ أسرع ترى الخير والفائدة والسعادة. سؤالك عن المعاش والرزق ترى ما تروم بالتمام. سؤالك عن مشتري الحيوانات اشتر فإنّ فيها الراحة.

(الشاهين ك ع) سؤالك عن الخلاص من الغمّ اقصد عدد القرعة تجد المطلب. سؤالك عن الطلاق إن عزمت طلّق فإنّه مليح مبارك. سؤالك عن عمارة الأملاك عجّل واعمر ترى الخير والبركة. سؤالك عن الحظّ من السلطان ابعد عنه في هذا الوقت. سؤالك عن الوصول إلى المرام تصل إلى ما تروم وتريد إن شاء الله. سؤالك عن الشركة اعزم وشارك ترى الخير والفائدة والبركة. سؤالك عن الزواج تزوّج ترى الخير والفائدة والسعادة. سؤالك عن الحجّ فإنّه متيسّر لك إن شاء الله تعالى فعجّل تنال المطلوب. سؤالك عن البيع والشراء لا تبع ولا تشري فإنّه ليس فيه فائدة. سؤالك عن المعاش والرزق ترى السعادة والرزق الواسع.

(طوطي م ع) سؤالك عن المحاكمة اقصد عدد القرعة تجد المطلب. سؤالك عن الخلاص من الهمّ ترى الفرج عن قريب إن شاء الله. سؤالك عن الطلاق احذر لكي لا تندم وتغتمّ وتهتمّ. سؤالك عن عمارة الأملاك عجّل وأسرع واعمر ترى الخير. سؤالك عن الحظّ من السلطان يصل إليك منه صلة وشفقة. سؤالك عن الوصول إلى المرام تبلغ ما تروم إن شاء الله تعالى. سؤالك عن الشركة مليحة والعاقبة إلى خير وعافية. سؤالك عن الزواج أبشر تراها جميلاً حسناً وترزق منه خير كثير. سؤالك عن الحج لا تعزم فإنّه في غير هذا الوقت أيسر وأجمل. سؤالك عن البيع فإنّه مليح في العاقبة إن شاء الله تعالى.

(البلبل ق ع) سؤال عن مشتري الأملاك اعمد إلى عدد القرعة تجد المطلب. سؤالك عن المحاكمة إلى القاضي ترى الظفر والغلب بإذن الله. سؤالك عن النجاة

من الغمّ ترى الفرج عن قريب إن شاء الله تعالى. سؤالك عن الطلاق احذر لا تطلّق تندم وتهتمّ. سؤالك عن عمارة الأملاك ما لك فيها فائدة ولا بركة. سؤالك عن الحظّ من السلطان تنال العزّ والخيرات والرزق. سؤالك عن الوصول إلى المرام لا يتيسّر في هذا الوقت. سؤالك عن الشركة شارك واعزم ترى الفايدة. سؤالك عن الزواج فإنّها موافقة مباركة لك. سؤالك عن الحج بادر إليه فإنّه مليح في الغاية.

(الورشان ي ع) سؤالك عن طيف رأيته اعمد إلى عدد القرعة تجد المطلب. سؤالك عن مشتري الأملاك لا تشترِ ليس فيه فائدة. سؤالك عن المناظرة إلى القاضي احذر لا خير فيه. سؤالك عن الخلاص من الغمّ ترى الفرج في قريب. سؤالك عن الطلاق لا تعجل ليس بمليح. سؤالك عن عمارة الأملاك بادر إليه ترى الفائدةا سؤالك عن النصيب من السلطان بادر إليه ترى الفائدة. سؤالك عن الوصول إلى المرام تلقى مرامك سريعاً. سؤالك عن الشركة احذر فإنّها لا فائدة فيها. سؤالك عن الزواج تزوّج ترى الخير والفائدة.

(النعامة لا ع) سؤالك عن النقل والحركة اعمد إلى عدد القرعة تجد المطب. سؤالك عن طيف رأيته لابد أن يصل إليك. سؤالك عن مشتري الأملاك فإنّه ليس فيه فائدة. سؤالك عن المحاكمة إلى القاضي اعمد ترى الظفر. سؤالك عن الخلاص من الغمّ اصبر إلى أن يأتيك الفرج. سؤالك عن الطلاق إن عزمت طلّق فإنّها مليحة. سؤالك عن عمارة الأملاك تأخّر عن ذلك لا صلاح فيه. سؤالك عن الحظّ من السلطان تنال من الجاه والعزّ. سؤالك عن الوصول إلى المرام اطمع فإنه يحصل لك. سؤالك عن الشركة احذر لا تشارك ليس فيه خير.

وإذا لم يكمل عدد المقارعة حيث انقطع إلى هنا فليرجع إلى السؤال ويكمل

العدد من هناك»[١].

هذا هو نصّ الكتاب مع حذف الدوائر والرسوم. ومعنى هذا كلّه أنّه لو أراد شخصٌ الاستخارة إما أخذ تسع ورقات وجعلها كمن يريد أخذ القرعة منها، أو يضعها على ورقة واحدة مكتوبة عليها هذه الأرقام بشكل مبعثر، ثم يضع إصبعه بطريقة عشوائية ليرى الرقم الذي خرج له. هذا بعد الوضوء ونحو ذلك، فإذا نظم الأحرف ووصل إلى الدائرة الكبيرة عند (ص لا) مثلاً، وكان قد خرج له رقم (خمسة) فإنه يعد (ص لا) رقم واحد ويصعد إلى أن يصل إلى الخامس وسوف يكون (س ف)، أي الطوطي، فيذهب إلى الشرح فإن كان أراد بيع شيء فسيجد هناك جملة (ما فيه بركة لا تبع وتأمل) وتكون هذه هي نتيجة الاستخارة.

وعلى أيّة حال، فهذه الاستخارة لم نعثر لها على أصل قبل القرن الثاني عشر الهجري، أي مع كتاب الكشكول الذي ينقلها عن الشيخ البحراني الذي وصفه الشيخ علي البحراني في (أنوارالبدرين) بالعالم العامل التقيّ الرباني[٢].

وقد انتقد السيد محسن الأمين العاملي ـ عند ترجمته لهذا الشيخ ـ هذه الاستخارة، وقال: «.. فهي المعروفة بقرعة الطيور.. وهي نوع من الحيل والشعبذة، قد رتّبت على ترتيب خاص.. ونسبتها إلى جعفر الصادق عليه السلام زورٌ وبهتان، فإن كان هذا الشيخ هو الذي عملها ورتّبها فهي إلى القدح فيه أقرب من المدح له..»[٣].

وذكره للإمام جعفر الصادق، لعلّ سببه هو صاحب أنوار البدرين على الظاهر،

---

(١) يوسف البحراني، الكشكول ٢: ٩٧ ـ ١٠٨.

(٢) انظر: أنوار البدرين: ١١٢.

(٣) محسن الأمين، أعيان الشيعة ٢: ٥٩٥.

مع أنّ الموجود في كشكول البحراني روايتها عن الإمام الرضا عليه السلام، ولعلّ لها مصدراً آخر لا نعلمه. وأما كونها من الحيل والشعبذة، فلعلّ ما دفعه إليه هو وجود هذه الدوائر فيها بطريقة تشبه الطلاسم، فإذا فعلها شخصٌ آخر للمستخير فإنّه قد يتمكّن من معرفة نيّته، إلا أنّ إثبات وصف الحيل والشعبذة فيها صعب.

وقد نقل يوسف إليان سركيس في (معجم المطبوعات العربية) كتاباً اسمه «قرعة الطيور لإستخراج الفال والضمير»، وقال بأنّه طبع على الحجر في مصر[1]، وهذا يعني احتماليّة استخدامها من قبل طرفٍ ثان، ولعلّه نفس كتاب البحراني أو الشهرستاني.

وعلى أية حال، فهي استخارة غير ثابتة ويصعب جداً نسبتها إلى أحد الأنبياء أو الأئمة، بل هي في غاية الوهن بعد فقدان المصدر والسند، وبعد إعراض المتأخّرين عنها، فضلاً عن المتقدّمين.

خامساً: استخارة القلب أو العزم

ورد هذا النوع من الاستخارة الاستشارية في بعض النصوص، ويُقصد به أن يقوم العبدُ ببعض الأعمال المقدّمية كالطهارة والصلاة أو الدعاء، ثم يتوجّه إلى الله تعالى، فما يحسّ به في قلبه أو يلهمه الله إياها فينفثه في روعه يكون هو المطلوب والمرغوب له، فإذا نوى السفرَ فعل ذلك فإن شعر في قلبه بعدها بإرادة السفر كانت الاستخارة إيجابيّةً وإن شعر بالعدم كانت سلبيّة.

وأهمّ النصوص الواردة في هذا النوع من الاستخارة هو:

(١) سركيس، معجم المطبوعات العربية ١: ١٧٩.

الرواية الأولى: خبر المنصوري، عن عمّ أبيه، عن الإمام علي بن محمد، قال: حدّثني أبي محمد بن علي، قال: حدّثني أبي علي بن موسى قال: حدّثني أبي موسى بن جعفر عليه السلام قال: قال سيدنا الصادق عليه السلام: «إذا عرضت لأحدكم حاجة فليستشر الله ربّه، فإن أشار عليه اتّبع، وإن لم يشر عليه توقّف» قال: فقلت: يا سيدي، وكيف أعلم ذلك؟ قال: «تسجد عقيب المكتوبة، وتقول: اللهم خِر لي، مائة مرة، ثم تتوسّل بنا، وتصلّي علينا، وتستشفع بنا، ثم تنظر ما يلهمك تفعله، فهو الذي أشار عليك به»[١].

وهذه الرواية تتصل مباشرةً بفكرة الاستشارة دون توسّط تعبير الاستخارة في البداية، لكنّه بعدها يذكرها صراحةً في الدعاء. إلا أنّ إثبات صدور هذه الرواية يبدو لي صعباً؛ إذ فضلاً عن أنّ سندها ينتهي بالإمام الكاظم الذي يفترض أنّه سأل الإمام الصادق، مع وجود تعابير (سيدي) في سؤال السؤال، مع حديثه معه عن الاستشفاع بهم (ما لم نجعل السؤال الثاني راجعاً جوابه إلى الإمام العسكري، فيما النقل خاصّاً بما قبل سؤال السائل)، فإنه ـ أي السند ـ ضعيف؛ فإنّ محمّد بن أحمد بن عبيد الله المنصوري الوارد في السند يروي عنه الطوسي بواسطة شيخه المفيد، فهو من مشايخ المفيد رحمه الله، كما يظهر[٢]، وهو من مشايخ الفحّام الذي هو أيضاً شيخ الطوسي، كما هو ظاهر هذه الرواية نفسها، وهذا الرجل لم يوثقه أحد من علماء الشيعة والسنّة، وإن كان شيخاً للمفيد[٣]، كما أنّ (عمّ أبيه) واسمه عيسى بن أحمد بن عيسى بن المنصور أبو موسى السرّ من رائي مجهول الحال، حيث لم يوثّقه

(١) الطوسي، الأمالي: ٢٧٥.

(٢) الأمالي: ١٥٥؛ وحلية الأبرار ٢: ٨٧؛ وبحار الأنوار ١٠: ١١.

(٣) انظر حوله: معجم رجال الحديث ١٦: ١٣ ـ ١٤.

أحد[١]، فالسند ضعيف.

الرواية الثانية: معتبرة عليّ بن أسباط، قال: كنت حملت معي متاعاً إلى مكّة فبار عليّ، فدخلت به المدينة على أبي الحسن الرضا عليه السلام وقلت له: إنّي حملت متاعاً قد بار عليّ، وقد عزمت على أن أصير إلى مصر، فأركب برّاً أو بحراً؟ فقال..: «لا عليك أن تأتي قبر رسول الله صلى الله عليه وآله، فتصلّي عنده ركعتين، فتستخير الله مائة مرة فما عزم لك عملت به..»[٢].

وقد اعتبر العلامة المجلسي هذا الحديث حسناً أو موثقاً[٣]. وفي الخبر دلالة على أنّ العزم والحالة النفسية هي المعيار في الموضوع، والخبر معتبرٌ من حيث السند، إلا إذا قيل: إنّ غايته الدعاء والعمل بعده، لا كاشفيّة العزم عن الخير.

الرواية الثالثة: خبر الفقه الرضوي قال: «وإذا أردت أمراً فصلّ ركعتين، واستخر الله مائة مرّة ومرّة، وما عزم لك فافعل، وقل في دعائك..»[٤].

ولكنّ هذا الخبر ضعيف السند؛ إذا أُحرز كونه خبراً، وقد نقل الشيخ الصدوق أنّ والده قال له.. وذكر شبيه ما جاء في الفقه الرضوي[٥]، وهو من مرجّحات القول بأنّ الفقه الرضوي قد يكون للصدوق الأوّل لا للإمام الرضا عليه السلام.

ويأتي في هذا الخبر أيضاً ما أثرناه من احتمالٍ دلاليّ في الخبر الثاني المتقدّم.

الرواية الرابعة: ما ذكره السيد ابن طاووس عن كتاب رسائل الأئمة للشيخ

---

(١) راجع: المصدر نفسه ١٤: ١٩٤ ـ ١٩٥.

(٢) الكافي ٥: ٢٥٦ ـ ٢٥٧، و٣: ٤٧١.

(٣) انظر: مرآة العقول ١٩: ٣٢٥.

(٤) فقه الرضا: ١٥٢.

(٥) المقنع: ١٥١؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٥٦٣؛ وفتح الأبواب: ٢٣١.

الكليني، فيما يختصّ بالإمام الجواد عليه السلام قال: ومن كتابٍ إلى علي بن أسباط: «.. وفهمت ما استأمرت فيه من أمر ضيعتيك اللتين تعرّض لك السلطان فيهما، فاستخر الله مائة مرّة خيرةً في عافية، فإن أحلولى في قلبك بعد الاستخارة فبعهما، واستبدل غيرهما إن شاء الله..»[١].

وهذه الرواية ذكرها الشيخ الكليني نفسه في الكافي[٢]، لكنّه لم يذكر المقطع المتّصل بالاستخارة، والذي نقلناه آنفاً، ونقله عنه في التهذيب دون أيّ نقل لنص الاستخارة أساساً[٣]، كما أتى على ذكر هذه الرواية ـ دون مقطع الاستخارة ـ الطبرسيُّ في كتابه مكارم الأخلاق[٤].

وعلى أيّة حال، لا يمكن الجزم بصحّة المقطع المختصّ بالاستخارة؛ إذ لو اعتبرنا أنّ كتاب رسائل الأئمة للكليني قد وصلت نسخةٌ منه بطريقٍ معتبر إلى السيد ابن طاووس، فإنّ نقل ابن طاووس لم يأت على ذكر سند الكلينيّ نفسه إلى علي بن أسباط. نعم، السند الموجود في الكافي صحيح ومعتبر، لكنّ المقطع غير موجود، ومن غير المعلوم أنّ نفس سند الكليني في الكافي هو سنده في رسائل الأئمة، إذ من الممكن أنّه قد وصلته الرواية بطريقين: أحدهما ما في الكافي فنقله هناك دون ذكر مقطع الاستخارة، وثانيهما ما في رسائل الأئمّة، وقد يكون مرسلاً وقد يكون لو انكشف لنا ضعيفاً بأحد الرواة، وإن كان من المظنون وحدة السند، ولكنّ الظنّ هنا لا يغني من الحقّ شيئاً. وعلى أيّة حال، فدلالة الرواية لا بأس بها.

---

(١) فتح الأبواب: ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٢) الكافي ٥: ٣٤٧.

(٣) تهذيب الأحكام ٧: ٣٩٦.

(٤) مكارم الأخلاق: ٢٠٤ ـ ٢٠٥؛ وانظر: عوالي اللئالي ٣: ٣٤٠.

الرواية الخامسة: ما نقله السيد ابن طاووس عن كتاب فردوس الأخبار أنّ النبيﷺ قال: «يا أنس، إذا هممت بأمرٍ فاستخر ربّك فيه سبع مرات، ثم انظر إلى الذي سبق إلى قلبك، فإنّ الخيرة فيه»[١].

ويعدّ هذا الحديث من الأخبار النبويّة النادرة التي وردت في الاستخارة الاستشارية، وقد ذكر الشوكاني والعيني أنّ ابن السنّي ذكر هذا الحديث من حديث أنس مرفوعاً، ونقل عن النووي أنّ السند غريب، فيه من لا أعرفهم، فيما نقل عن العراقي أنّهم معروفون بالضعف[٢]. وقد نقله بعض متأخّري محدّثي أهل السنة[٣].

وعلى أيّة حال، فالطريق ضعيف.

الرواية السادسة: خبر إسحاق بن عمار، عن أبي عبداللهعليه السلام قال: قلت له: ربما أردت الأمر يفرق منّي فريقان: أحدهما يأمرني والآخر ينهاني؟ قال: فقال: «إذا كنتَ كذلك فصلّ ركعتين واستخر الله مائة مرّة ومرّة، ثم انظر أحزم الأمرين لك فافعله، فإنّ الخيرة فيه إن شاءالله، ولتكن استخارتك في عافية، فإنّه ربما خير للرجل في قطع يده وموت ولده وذهاب ماله»[٤]. وقد نقله في بحارالأنوار[٥] عن محاسن البرقي، وهو فيه[٦].

والحديث واضحٌ في الدلالة على معياريّة الحالة القلبيّة وكشفها عن الخير

---

(١) فتح الأبواب: ١٥٦.

(٢) راجع: نيل الأوطار ٣: ٩٠؛ وعمدة القاري ٧: ٢٢٥؛ وفيض القدير ١: ٥٧٦.

(٣) راجع: كنز العمال ١: ١٣٥، و٧: ٨١٣.

(٤) الكافي ٣: ٤٧٢؛ ومصباح المتهجّد: ٥٣٤؛ وتهذيب الأحكام ٣: ١٨١؛ ومكارم الأخلاق: ٣٢٢؛ وفتح الأبواب: ٢٣٢.

(٥) بحار الأنوار ٨٨: ٢٧٧.

(٦) المحاسن ٢: ٥٩٩.

للمستخير، فلا مشكلة من حيث الدلالة، إنّما الكلام في السند ومدى صحّته، وقد وصف المجلسي الخبر بأنّه ضعيفٌ على المشهور[1]، وهو الصحيح؛ فإنّ في السند سهل بن زياد.

الرواية السابعة: ما نقل عن الشيخ الصدوق في عيون أخبار الرضاعليه السلام، عن الصادقعليه السلام أنه قال: «يسجد عقيب المكتوبة، ويقول: اللهم خِر لي ـ مائة مرة ـ ثم يتوسّل بالنبي والأئمةعليهم السلام، ويصلّي عليهم، ويستشفع بهم، وينظر ما يُلهمه الله فيفعل، فإنّ ذلك من الله تعالى»[2].

ولكن لم أعثر على الحديث في العيون، فضلاً عن العثور على سندٍ له، ويبدو لي أنّ هذا الخبر هو نفسه خبر أمالي الطوسي المتقدّم عن المنصوري. وعليه فهذا الخبر ضعيف السند.

الرواية الثامنة: صحيحة ابن فضال قال: سأل الحسن بن الجهم أبا الحسن الرضاعليه السلام لابن أسباط، فقال له: ما ترى له ـ وابن أسباط حاضر ـ ونحن جميعاً نركب البحر أو البرّ إلى مصر، وأخبره بخبر طريق البرّ، فقال: «إئت المسجد في غير وقت صلاة فريضة فصلّ ركعتين، واستخر الله مائة مرّة، ثم انظر أيّ شيء يقع في قلبك فاعمل به» وقال له الحسن: البرّ أحبّ إليّ، قال: وإليّ[3].

والخبر معتبرٌ سنداً، ودلالته لا بأس بها بعد تجاوز الإشكاليّة المتقدّمة في الحديث الثاني.

(١) مرآة العقول ١٥: ٤٥٤.

(٢) انظر: النوري، مستدرك الوسائل ٦: ٢٥٤؛ وشبّر، إرشاد المستبصر: ٤٦؛ وابن طاووس، فتح الأبواب: ٢٣٨.

(٣) تهذيب الأحكام ٣: ٣١١؛ ومصباح المتهجّد: ٥٣٣؛ والكافي ٣: ٤٧١.

إلا أنّ المشكلة تكمن في أنّ هذا الحديث المعتبر سنداً يفيد أنّ ابن أسباط قد كان حاضراً لحظة سؤال ابن فضّال عن الموضوع، والموضوع نفسه والحالة نفسها جاءت في الرواية الثانية المتقدّمة بسندٍ معتبر كذلك، تفيد أنّ ابن أسباط هو الذي سأل الإمام الرضا عليه السلام، فيحصل نوعٌ من التغاير في نقل الحديث بين المعتبرتين، وكيف تمّ سؤال الإمام فيهما، مما قد يُضعف الوثوق بالصدور.

إلا أنّه قد يقال بأنّ علي بن اسباط قد نقل في المعتبرة حواره مع الإمام، فيما لم ينقل حواره هنا في خبر ابن فضال، فلعلّ ابن الجهم فتح الموضوع مع الإمام بحضور ابن أسباط فنقلت لنا هذه الرواية الأخيرة ذلك، ثم صار حديثٌ بين الإمام وابن أسباط مباشرةً، وهو الذي نقلته المعتبرة السابقة، وربما لم يكن يريد ابن أسباط أن يذكر اسم الحسن بن الجهم في الموضوع، فلا يحصل تنافٍ أو تكاذب بين الحديثين، بل يتقوّيان بضمّهما إلى بعضهما بعضاً.

الرواية التاسعة: خبر اليسع القمّي المتقدّم في الاستخارة بالمصحف، حيث جاء فيه الرجوع إلى القلب. وقد تقدّم تفصيل الكلام في هذه الرواية، كما تقدّم أنّها غير ثابتة سنداً.

هذا هو مهمّ روايات الاستخارة بالقلب، وقد تبيّن أنها:

١ ـ تشتمل على ما هو الصحيح سنداً.

٢ ـ أغلب مصادرها ترجع إلى القرن الخامس الهجري وما قبله مثل: الكافي، والتهذيب، ومكارم الأخلاق، ومصباح المتهجّد، وأمالي الطوسي، وفقه الرضا، ومن لا يحضره الفقيه، والمقنع.

٣ ـ إنّ بعضها موجودٌ في مصادر الحديث عند أهل السنّة.

مناقشات حول استخارة العزم، تعليقات وردود

ورغم هذا كله، إلا أنّه قد تعرّضت الاستخارة بالقلب ـ وتتعرّض ـ لمناقشات، أبرزها:

المناقشة الأولى: ما ذكره السيد محمّد الصدر، من أنّ الإنسان العادي متوسّط الإيمان بل من هو فوقه، فضلاً عمّن هو دونه، لا ينحصر ما يجده في قلبه أنّه من الإلهام والتسديد، بل هناك الشيطان، وهناك النفس الأمّارة بالسوء، وهناك الهوى وغيرها من العوامل التي تجعل ما يقع في القلب باطلاً، ومع هذا حيث لا تعيّن أنّه من الإلهام لا يجوز العمل به ما لم يحصل الاطمئنان[١].

وهذا الإشكال يمكن تقديم أكثر من تفسير له:

التفسير الأول: أن يقصد القول بأنّنا لا نعلم هل الذي خطر في قلب المستخير من الله أم لا؟ ومعه لا يمكننا الاعتماد عليه.

وهذا التفسير لا يمكن الأخذ بمضمونه؛ لأنّ روايات الاستخارة بما يقع في القلب لا تبيّن بالضرورة طريقاً يقينيّاً لا يتخلّف، بل هي ترشد إلى سبيل يغلب الظنّ بمطابقته للواقع، وهذا المقدار من الطريقية كافٍ في إمكان الأخذ بمضمون النصوص هنا، تماماً كحجيّة الظهور أو أخبار الآحاد، فإنّ نفس الإشكال يجري، فالحلّ هناك هو الحلّ هنا.

التفسير الثاني: أن يُقصد أنّ تعبير «الإلهام» الوارد في هذه النصوص خاصّ بما يلقيه الله، والإنسان متوسّط الإيمان يصعب عليه إحراز الموضوع هنا، أي إحراز أنّ ما أُلقي في قلبه هل هو من الله تعالى حتى يرتب الأثر الموجود في النصوص والعمل

---

(١) محمّد الصدر، ما وراء الفقه ج٣، ق١: ٢٣٢.

بالاستخارة أم أنّه ليس من الله حتى لا يكون معنى لترتيب الأثر، بعد فرض أنّ الأثر ترتّب على الإلهام الذي يكون من الله ويوقعه الله سبحانه في قلب العبد.

ويناقش:

أولاً: إنّ هذا الاشكال مبنيّ على فرض القضية التقديرية في النصوص، لا القضية الخبريّة، فلو كان مضمون النصوص تقديريّاً، أي إذا ألهمك الله في قلبك كان هذا هو الذي فيه الخير، فهنا يرد الإشكال، وأما إذا كانت النصوص بنحو الإخبار، أي: إنّ ما وقع في قلبك هو إلهام الله تعالى لك، فهنا لا معنى للإشكال؛ لأنّ النصوص بنفسها تتعهّد كون الملقى في القلب هو من الله، وتخبر عن تحقّق الموضوع. وبعض النصوص ظاهر في الإخبار، مثل الخبر الخامس الذي رواه ابن طاووس.

ثانياً: إنّ بعض النصوص لم يكن الإلهام المنتسب إلى الله هو الموضوع فيها، بل مطلق ما يقع في القلب، مثل صحيحة ابن فضال (حديث رقم ٨)، وخبر إسحاق بن عمار (رقم ٦). نعم بعضها ظاهر في أخذ قيد الإلهام الإلهي مثل خبر الصدوق (رقم٧).

ثالثاً: تارةً نأخذ هنا الأحاديث كلّها بنظر الاعتبار، وأخرى نأخذ ما صحّ سنده ودلالته، فعلى الأوّل نجد النصوص فيها ما يرد عليه هذا الإشكال فنطرحه، وفيها ما لا يرد ـ كما قلنا ـ فنبقيه، ولا موجب لطرح الجميع نتيجة ضعف البعض فقط.

وأما إذا أخذنا ما صحّ سنده، وهو خبر ابن أسباط (رقم ٢) وخبر ابن فضال (رقم ٨)، و خبر رسائل الأئمة على تقدير صحّته (رقم٤)، فهذه النصوص تعلّق الموقف على مطلق ما يقع في القلب، فتصلح، ولا يرد عليها الإشكال ويكفي في

حيثيّتها كثرة مطابقة ما يقع في القلب للواقع، فتكون في مقام إعطاء العبد سبيلاً معتبراً راجحاً للعمل ولا ضير في ذلك.

رابعاً: هذا كلّه فضلاً عن أنّ من هو عالي الإيمان أنّى له أن يجزم بالإلهام الإلهي، فلا يكون الإشكال ـ لو تمّ ـ خاصّاً بمن هو متوسّط الحال.

المناقشة الثانية: ما ذكره السيد الصدر أيضاً، من إعراض مشهور العلماء وسيرة المتشرّعة منذ زمن غير قريب عن هذه الاستخارة، ولعلّ ذلك لما جاء في المناقشة الأولى أو غيرها، و إعراضهم كافٍ في سقوط رواياتها عن الحجيّة أو جعلها على خلاف الاحتياط على أقلّ تقدير[(١)].

إلا أنّ الحقّ أنّني بعد الفحص والتتبّع لم أجد الفقهاء المتقدّمين ذكروا هذه الاستخارة، عدا الصدوق في المقنع نقلاً عن رسالة والده، وسائر مصادرها إنّما هي كتب الحديث، فغايته يمكن القول بأنّ الكليني والصدوق أخذا بهذه الاستخارة، ويصعب الجزم بأخذ غيرهما بها كالمفيد والمرتضى وابن البراج وابن حمزة وابن إدريس وسلار وغيرهم، لكن إذا بُني على هذا المنهج فلابد لنا أن ننتهي إلى ما انتهى إليه ابن إدريس من حصرها بالدعاء قبل الفعل، فإنّ هذا هو الذي يمكن القول بأنّه القدر المتيقن من الكلمات، ومعه فلا يصحّ من المستشكل هنا جعل استخارة المصحف أو السبحة مثلاً هي المعتمدة وترك استخارة القلب بحجّة الإعراض، فإنّ الإعراض لو استحكم لم يسلم منه سوى مطلق الدعاء، وإذا لم نقبل به كان لزوماً علينا الأخذ بروايات استخارة القلب لوجود الصحيح فيها وتداولها في المصادر الأم.

______

(١) المصدر نفسه.

يضاف إلى ذلك أنّ إعراض المتشرّعة عن ذلك أو قلّة عملهم به ربما يرجع إلى أنّ العبد يظلّ متحيّراً عادةً، فكأنّه يطلب من يعطيه الجواب خارج ذاته، فيذهب ناحية الوسائل الأخرى، لا لضعف هذه الاستخارة.

على أنّني لم أفهم الوجه في كون هذه الاستخارة خلاف الاحتياط دون غيرها، فإن قصد أنّ إعراضهم يسقطها عن الحجيّة فتصبح بمثابة الخبر الضعيف والعمل به من باب التسامح لا مانع منه، حيث إنّ المستشكل يعمل بقاعدة التسامح، كما يظهر من سائر كتبه، فما وجه مخالفة الاحتياط حينئذٍ؟! وإن قصد أنه لا يحرز مطابقتها للواقع لأجل احتمال دخول الهوى والشيطان، فإنّ الاحتمال المذكور ـ أي عدم المطابقة للواقع ـ يجري عنده في مطلق الدعاء عندما لا تتحقّق شروطه، فلو استخار الإنسان العادي بالمصحف لجرى الأمر عينه، لاحتمال عدم الاستجابة بعد عدم تحقّق شروط الدعاء منه، والتي بيّنهاﷺ نفسه، فما وجه مخالفة الاحتياط هنا دونه هناك؟ هذا ما لم يتّضح لي.

المناقشة الثالثة: ما ألمحت إليه آنفاً، من أنّ الروايتين المعتبرتين ليس فيهما إشارة إلى حيثية الكشف وترتيب الأثر وجواب الاستشارة، بل غاية ما فيهما هو الدعاء والعمل بما يقع في قلبه، وهذا غير حيثية الكشف التي بيّنتها الروايات الأخرى، فالصحيح من الروايات لا يثبت هذه الاستخارة بحيثيّة أنّ الله يوقع في القلب، بل تثبت الدعاء، ثم العمل بما يقع في القلب، والضعيف من الروايات بعضه يفيد الكاشفيّة، وعليه فالمقدار الصحيح سنداً أو الموثوق صدوراً من النصوص لا يثبت هذه الاستخارة بالمعنى الكشفي المتداول في الاستخارات الاستشاريّة، وإنّما يثبت وظيفة محدّدة حال التحيّر وهي فعل الاستخارة ثم العمل على ما صار عليه العزم.

إلا انّ هذه المناقشة فيها ضربٌ من التدقيق، فالحالة جاءت في سياق حال من

التحيّر، والإمام أعطاه الحلّ، وهو الاستخارة، ثمّ العمل بما عزم عليه بعدها، وهذا كاشف عرفاً عن أنّ الاستخارة ترفع هذا التحيّر، وهذا معناه أنّ ما هو الخير له هو العمل بما عزم عليه، نتيجة توجيه الإمام له بفعل ذلك، وهذا كافٍ في البعد الكشفي للاستخارة.

والنتيجة: إنّ استخارة القلب ثابتة بالأخبار المتعدّدة، وبعضها صحيح، وهي أقوى ثبوتاً من سائر الاستخارات الاستشارية، لكنّها أقل قوّةً من الاستخارة الدعائيّة المحضة، إن لم نقل ـ على احتمال ولو ضعيف ـ بأنّها ليست غيرها.

سادساً: الاستخارة بالاستشارة

يقصد بهذه الاستخارة أن يقوم الشخص بالتوجّه إلى الله تعالى كما يفعل في سائر الاستخارات، ويدعوه، ثم يتوجّه إلى الآخرين فيستشيرهم، فما شاروا له عليه كانت فيه مشورة الله، ويعمل به، فإن قالوا له أن يفعل الفعل كانت نتيجة الاستخارة هي الإيجاب، وإن أشاروا عليه بتركه، كانت النفي والترك وهكذا، أو على الأقلّ أنّ الله يجري الحقّ على لسان واحدٍ منهم.

وتمتاز هذه الاستخارة عن سائر أنواع الاستخارات الاستشارية أنّها مؤيّدة بكلّ النصوص القرآنية والحديثية الدالّة على الحث على مشاورة الآخرين والاستفادة منهم، إذ على سائر روايات وطرق الاستخارة سوف تتقلّص مجالات المشورة على خلاف هذه، وهذه نقطة امتياز لصالح هذه الاستخارة حتى عن استخارة القلب، إذ استخارة القلب ليس فيها دعوة للتفكير، بل للتسليم، فليلاحظ.

وقد وردت في هذه الاستخارة مجموعة من الروايات لا بأس بذكرها هنا وهي:

الرواية الأولى: ما ذكره الشيخ المفيد وغيره قال: روي عن الصادق عليه السلام أنه قال:

«إذا أراد أحدكم أمراً فلا يشاور فيه أحداً، حتى يبدأ، فيشاور الله عزّ وجل»، فقيل له: وما ومشاورة (ما يشاوره) الله عزّ وجل؟ فقال:«يستخير الله تعالى فيه أوّلاً، ثم يشاور فيه، فإنّه إذا بدأ بالله، أجرى الله له الخير على لسان من شاء (يشاء) من الخلق»[1].

وجاء الخبر في المصادر الأخرى بالسند إلى هارون بن خارجة، والسند صحيح في المحاسن.

والحديث واضح في ضرورة التوجّه إلى الله تعالى قبل التوجّه للتشاور مع أحد غيره، وتكون نتيجة مشاورته ظاهرة على لسان أحد من الخلق.

وقد جعل بعضهم ـ كصاحب البحار[2] ـ رواية المقنعة على حدة، ورواية هارون بن خارجة واحدةً ثانية، مع أنّ مقارنة المتن تعطي وثوقاً بأنّهما وغيرهما رواية واحدة، غايته أنّ المفيد لم يذكر اسم الراوي، فالأفضل في هذه الموارد عدّهما رواية واحدة لا تكثير الروايات بلا دليل موجب لفرض التعدّد بعد وحدة الإمام المرويّ عنه ووحدة المتن بدرجة عالية جداً، وعدم ثبوت تغاير الراوي.

الرواية الثانية: خبر إسحاق بن عمار قال: قال أبو عبداللهعليه السلام: «إذا أراد أحدكم أن يشتري أو يبيع أو يدخل في أمر فليبدأ بالله ويسأله» قال: قلت: فما يقول؟ قال: «يقول: اللهم إني أريد كذا وكذا، فإن كان خيراً لي في ديني ودنياي فاصرفه عنّي، ربّ اعزم لي على رشدي، وإن كرهته وأبته نفسي، ثم يستشير عشرةً من المؤمنين، فإن لم يقدر على عشرة ولم يصب إلا خمسة فليستشر خمسة مرّتين، فإن لم يصب إلا

(١) المقنعة: ٢١٦ ـ ٢١٧؛ والمحاسن ٢: ٥٩٨؛ ومعاني الأخبار: ١٤٤ ـ ١٤٥؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٥٦٢؛ وفتح الأبواب: ١٣٧ ـ ١٣٨؛ ومكارم الأخلاق: ٣١٨.
(٢) بحار الأنوار ٨٨: ٢٥٢؛ وإرشاد المستبصر: ٤٧ ـ ٤٨.

رجلين، فليستشرهما خمس مرات، فإن لم يصب إلا رجلاً، فليستشره عشر مرّات»[(١)].

ومصدر الخبر حسب الظاهر هو السيد ابن طاووس وبعده نقل الآخرون الرواية[(٢)]. والسيد ابن طاووس نقل هذا النص عن كتاب الدعاء لسعد بن عبدالله، وأنّ في كتاب سعد السند التالي: حسين بن علي، عن أحمد بن هلال، عن عثمان بن عيسى، عن إسحاق بن عمار. وبصرف النظر عن طريق ابن طاووس إلى كتاب الدعاء لسعد بن عبد الله القمي (٢٩٩ أو ٣٠١هـ)، إلا أنّ في الطريق اللاحق أحمد بن هلال العبرتائي (٢٦٧هـ)، ولم تثبت وثاقته. كما أنّ الحسين بن علي هنا هو (الحسن) بن علي الزيتوني الأشعري، وهو أيضاً مجهول الحال. فسند هذا الحديث غير واضح الصحّة ولا بنقيّ.

بل إنّ محقّق كتاب فتح الأبواب لابن طاووس، قد ذكر في بعض الهوامش أنّ النسخة (ش) من كتاب الفتح قد سقط منها كلّ ما نقله ابن طاووس عن سعد في كتاب الدعاء أو الأدعية[(٣)]، ومقصوده من (ش) نسخة مكتبة المرعشي[(٤)] التي يظهر أنّها ترجع للقرن العاشر الهجري، وهذا ما يضعف الوثوق أكثر بنقل ابن طاووس في الفتح عن كتاب الدعاء لسعد بن عبد الله الأشعري، لا سيما مع كون المتوفّر لفتح الأبواب عند تحقيقه ثلاث نسخ فقط.

---

(١) فتح الأبواب: ١٣٩.

(٢) انظر: ذكرى الشيعة ٤: ٢٦٨ ـ ٢٦٩؛ ومستدرك الوسائل ٦: ٢٥٧؛ وبحار الأنوار ٨٨: ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: فتح الأبواب: ٩٧، ١٣٢، هامش٢.

(٤) انظر: فتح الأبواب: ٩٦ ـ ٩٧، المقدّمة.

هذا، وقد أكثر العلماء هنا ـ ممّن كتب في الاستخارة كصاحب البحار والسيد عبدالله شبر وغيرهما ـ من ذكر روايات حُسن المشورة والشورى، مع أنّها عامة لا ربط لها ببحث الاستخارة إلا من باب الضم والتأييد، وعمدة روايات الاستخارة بالاستشارة ترجع إلى ما نقلناه من الروايتين، وفيهما ما هو الصحيح سنداً بناءً على الأخذ بكتاب المحاسن للبرقي.

والنتيجة: إنّ روايات الاستخارة بالاستشارة قليلة العدد وفيها الصحيح سنداً بناءً على تصحيح نسخة المحاسن، وهي مؤيّدة بكلّ من نصوص الدعاء والمشورة، إذ هي ليست إلا هذين الاثنين مع ترجيح ما يصل إليه رأي المشار.

المقاربة الإجمالية لأنواع الاستخارة الاستشاريّة

كان ما استعرضناه هو كلّ أو لا أقلّ الأغلبية الساحقة من روايات الاستخارة الاستشاريّة بأنواعها، وقد قمنا بممارسة تحليل تجزيئيّ لكل نوع منها ومرويّاته، ولا بدّ لنا هنا من وضع نتائج ما توصّلنا إليه، كي ندرسه بشيء من التحليل الإجمالي الكلّي هذه المرّة.

لقد لاحظنا في سلسلة البحث ما يلي:

١ ـ لم نعثر على رواية صحيحة السند في كلّ أحاديث الاستخارة الاستشاريّة، إلا في استخارة القلب، وكذا استخارة الاستشارة (على مبنى تصحيح كتاب المحاسن). أما استخارة الرقاع والبنادق والطير والسبحة و المصحف فكلّها ضعيفة السند.

٢ ـ الملاحظ أنّ أقلّ الاستخارات من حيث عدد الروايات ـ بغضّ النظر عن خيرة الطيور التي هي أوهن الاستخارات ـ هي الاستخارة بالاستشارة، لكنّها في

نفس الوقت أكثر الاستخارات المؤيّدة من الخارج بنصوص الدعاء والمشورة.

٣ ـ إنّ استخارة السبحة إنّما ظهرت منذ السيد ابن طاووس الحلّي في القرن السابع الهجري، وبدت واضحةً في زمن العلامة المجلسي (١١١١هـ)، وليس لها أيّ حضور على الإطلاق عند المحدّثين أو الزهّاد أو الفقهاء أو المفسرين المسلمين من المذاهب قبل عصر ابن طاووس، حتى أنّ الذين انتقدوا الاستخارة غير الدعائية كابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ) لم يشيروا أساساً إلى استخارة السبحة التي مع تأخّر زمان ظهورها كانت رواياتها قليلة جداً لا تزيد عن روايتين ضعيفتين كلتاها وِجادة. من هنا ينبغي بحقّ أن نقول: إنّ استخارة السبحة أضعف الاستخارات الاستشاريّة بعد خيرة الطيور التي ظهرت في القرن الثاني عشر الهجري بلا سند ولا مصدر.

٤ ـ لو أتينا إلى استخارة المصحف، سنجد روايةً واحدة فقط ظهرت في عصر المصادر الحديثيّة، وهي ضعيفة السند، أما باقي الروايات فكلّها متأخّرة بطرق مرسلة أو بنحو الوِجادة مما لا يمكن الاعتماد عليه إطلاقاً. نعم، ما قد يفيد النهي عن استخارة المصحف من النهي عن التفأل بالكتاب العزيز، لم يصحّ سنداً، وإن كان متداخلاً معها بعض الشيء دلالةً.

والملفت في استخارة السبحة والمصحف والطيور مهجوريّتها عند المتقدّمين، بل هذا ما رجّحناه في استخارة الرقاع أيضاً.

٥ ـ إنّ استخارة الرقاع أكثر الاستخارات من حيث عدد الروايات، تليها استخارة القلب، ثم المصحف، ثم السبحة والاستشارة، ثم خيرة الطيور.

وقد بلغت روايات استخارة القرعة والرقاع والبنادق ما يصل إلى عشرة روايات، بينها ثلاث فقط ترجع إلى ما قبل عصر ابن طاووس، وكلّها ضعيفة

السند، بل أكثرها ضعيف السند جداً، بل بعضها ـ كما قلنا ـ مجهول المصدر.

يضاف إلى ذلك وجود نصوص في كلمات المفيد ـ على تقدير صحّة النسبة ـ وابن إدريس الحلي والمحقّق الحلي، تفيد مهجوريّة هذه الاستخارة، وهو ما يظهر أو يتأيّد بالتتبّع، مما يكشف أكثر فأكثر عن أنّ المروّج لها والذي دافع عنها دفاعاً شديداً هو العالم العابد السيد ابن طاووس الحلّي (٦٦٤هـ)، وإلا فهي مجهولة متروكة مُعْرَضٌ عنها. وقد تبين أنّ الحق مع ابن إدريس في موقفه من استخارة الرقاع باستثناء خطأ اتصل بكلامه يرجع إلى طبيعة الرواة الراوين لاستخارة الرقاع.

٦ ـ إذا أردنا إعمال منهج الوثاقة وحجيّة خبر الثقة في بحث الاستخارة الاستشاريّة ينبغي القول بثبوت استخارة القلب واستخارة الاستشارة، وأما غيرها فلم يثبت بدليل معتبر حتى على قاعدة الجبر السندي.

وأمّا إذا أخذنا ـ كما هو الرأي الصحيح ـ بحجية الخبر الموثوق بصدوره أو صدور مضمونه على الأقلّ، فإنّ كثرة روايات الاستخارة الاستشاريّة على أنواعها لا يفيد وثوقاً بالصدور بعد كلّ هذا الوضع الصدوري التالف لها وِجادةً وإرسالاً وجهالةً في المصدر والراوي، وتأخّر ظهور أغلب رواياتها عن القرن السابع الهجري، بل بعضها ظهر بعد القرن العاشر الهجري، بل أغلبها مهجور متروك عند المتقدّمين، فما نجده الأقوى وثوقاً من حيث القرينة الخارجية هو استخارة الاستشارة رغم قلّة رواياتها من حيث العدد، إذ هي الأوفق بالقرآن والسنّة المتواترة في موضوعَي الدعاء والاستشارة، نعم، الكاشفية ظنيّة في نفس الاستخارة.

وبهذا يظهر أنّ جريان سيرة المتشرّعة بل العلماء على ترك استخارة الاستشارة أو القلب، والركون إلى غيرهما يبدو لي مبدئياً من الغرائب على مستوى البحث

التوثيقي والعلمي، وهو ما سيدفعنا لتحليل السبب في ذلك والعناصر التي تدفع أو دفعت لمثل هذا التحوّل الكبير في الثقافة الإيمانية العامّة.

تحليل عام لظاهرة تنامي الاستخارة الاستشاريّة

يتلخّص السؤال الذي نحاول الإجابة عنه بما يلي: ما السبب في شيوع الاستخارة الاستشاريّة متشرعيّاً وفقهائيّاً في القرون الأخيرة ـ عدا القلب والاستشارة ـ فيما كان المشهد على العكس قديماً؟ وهذا السؤال يجرّ إلى تساؤل مهم آخر: لماذا صادف أنّ أغلب روايات هذه الاستخارات ـ عدا القلب والاستشارة ـ ظهرت منذ القرن السابع الهجري وما بعد؟!

يمكن هنا تقديم أكثر من افتراض، وقد تلتقي هذه الافتراضات فيكوّن مجموعها افتراضاً أيضاً، ولا نحاول هنا سوى تقديم تحليلات ظنيّة ترجيحية، والفرضيات هنا هي:

الفرضية الأولى: أن نفترض بأنّ شخصيّة السيد ابن طاووس رحمه الله لعبت دوراً كبيراً في خلق ثقافة إيمانية، فابن طاووس عثر على روايات مهجورة عن طريق الوجادة أو غيرها فقام ببعث الروح فيها انطلاقاً من نزعته الصوفية والزهدية التي تركّز على الارتباط وفتح العلاقة مع الله سبحانه مباشرةً وربط العبد كلّ أموره بالربّ تعالى، ونظراً لشخصيّته الروحية، والشخصيات الروحية لها نفوذ شعبي كبير عادةً ولها القدرة على خلق عادات جديدة محمّلةً بحمولات روحية عميقة.. ونظراً للبعد التجربي الذي ألقاه ابن طاووس بالخصوص على الاستخارة، حتى ذكر لها عجائب وغرائب أذهلت مثل الشهيد الأوّل بعد قرنين من الزمن.. فإننا

نجد من الطبيعي أن تترك هذه الشخصية تأثيراً على الجيل اللاحق، وتبدأ تتبلور ثقافة جديدة لم تكن من قبل. وحيث جئنا إلى مثل العصر الإخباري المعروف بجمعه للحديث مهما كان فسوف يُتلقّى ما نقله ابن طاووس من مرويّات ضعيفة مجهولة المصدر غالباً على أنّه حديث شريف، ويندرج في الموسوعات الحديثية كالوسائل والبحار والمستدرك وغيرها من الكتب، مؤيّداً ذلك كلّه بمناخ قاعدة التسامح في أدلّة السنن، وبالجوّ الروحي الذي صنعه ابن طاووس رحمه الله.

أعتقد أنّ المعطيات التاريخية المتوفّرة تسمح بمثل هذا الافتراض، لا سيما وأنّ طبيعة الشخصيّات الروحية لها أنظمتها الخاصّة وطريقتها الخاصّة في الاقتناع بالأمور، فمن المترقّب شيء من هذا القبيل من مثل ابن طاووس.

الفرضيّة الثانية: أن نأخذ بالفرضيّة الأولى، لكن لا نعتبرها لوحدها كافيةً في ذلك، بل نضمّ إليها سياقاً تاريخياً واجتماعياً وحضارياً حافّاً، وهو أنّ عصر السيد ابن طاووس هو عصر انهيار الدولة العباسية وتداعي قوّة المسلمين ودخول التتار إلى العالم الإسلامي بقيادة هولاكو، وسقوط بغداد عام ٦٥٦هـ ـ أي قبل وفاة ابن طاووس بحوالي ثمان سنوات؛ لأنه توفي عام ٦٦٤هـ، وبعد تأليفه (فتح الأبواب) بثمان سنوات؛ لأنّه ذكر في خاتمته أنّه فرغ من تأليفه عام ٦٤٨هـ[1]، كما ذكر في مقدّمته أنّ بدايات شروعه في ذلك كان عام ٦٤٢هـ[2].

والعقود الأخيرة من العصر العباسي كانت تمثل تدهور حال المسلمين وتراجع دولتهم وتمزّق شملهم وتهاوي نفوذهم وسلطانهم، وهذا المناخ من التراجع

---

(١) انظر: فتح الأبواب: ٣١٠.

(٢) راجع: المصدر نفسه: ١١٣.

الحضاري والفشل السياسي والاجتماعي يخلق بطبيعته إحباطاً عاماً وسعياً للهرب من الواقع، فيظهر على العقل الديني والجمعي تياران:

التيار الأوّل: التيار التاريخي الماضوي، وهو التيار الذي يرغب في الفرار من جرح الواقع نحو الماضي الجميل، ماضي الأمجاد والقامات الشامخات والشخصيات المقدّسة الطاهرة، وهنا تظهر عند هذا التيار مقولات التاريخ والعقائد أكثر من أيّ مقولات أخرى، فبهذه الطريقة يتمّ تناول مخدّر الماضي للفرار من مسؤوليات الحاضر وأوجاعه، وتنمو في هذا المناخ الثقافات المذهبيّة القائمة على صراعات الماضي وخلافات الجيل الإسلامي الأوّل بعد النبي، وقد رأينا كيف أنّ القرن السادس شهد هذه الصراعات، ورأينا كيف كان سقوط عصر الازدهار البويهي على يد السلاجقة منتصف القرن الخامس الهجري ما عزّز هذا المناخ بشدّة.

التيار الثاني: التيار الصوفي أو الروحي الباطني الانعزالي، الذي يحاول التقليل من حجم البُعد الاجتماعي والسياسي والتربوي و.. في المنظومة الدينية لصالح البُعد الروحي الفردي، فتنمو عنده مقولات قلّة الكلام وقلّة الطعام وقلّة النيام، وقلّة الاختلاط، وتتركّز عنده العبادات والتوكّل والتسليم والذكر والدعاء والتأمّل و..

ولو لاحظنا سنجد أنّ الشيخ محي الدين ابن عربي (٦٣٨هـ)[١]، والشاعر

(١) الملفت أنّ الشيخ ابن عربي تحدّث في كلامٍ له أنّ الاستخارة هي تعيين ما اختار الله لهذا العبد فعله أو تركه، ممّا يقرّب تفسيره من الاستخارة الاستشارية غير الرائجة في الأوساط السنيّة المذهبيّة، فانظر له: الفتواحات المكيّة ١: ٤٨٨، ورغم أنّه وعد هنا بأنّ تفصيل الاستخارة سيأتي لاحقاً وسيشرح الموضوع، لكنّه عندما عاد وتعرّض للاستخارة في محلّه لم يذكر إلا الاستخارة السائدة، وهي الاستخارة الدعائيّة، جرياً على طريقة سائر علماء أهل

الصوفي أبو القاسم عمر بن علي الحموي المصري، المعروف بابن الفارض (٦٣٢هـ)، صاحب التائية المشهورة، قد ظهرا وأمثالهما في هذا العصر، ذلك كلّه يشير إلى نفوذ الثقافة الروحية القائمة على التجارب الذاتية إلى جانب نصوص مهما كانت ضعيفة، وهذا بالضبط ما رأيناه مع ابن طاووس.

إذن، يمكن القول بأنّ السياق الحضاري العام للأمّة الإسلامية وظهور شخصيّة ابن طاووس في الحياة الشيعية آنذاك، والحاجة الروحيّة لمثل كتبه التي تملأ فراغاً باطنياً في الإنسان.. ذلك كله ترك أثراً عظيماً على حياته والأجيال اللاحقة.

وعندما ندخل في قضايا تتصل بهذا السياق، فمن الطبيعي أن نجد رواجاً عظيماً لمثل ذلك، لا أقلّ في بعض الفترات الزمنية، وفي مثل عصور الانحطاط يظهر ما يعرف بـ «العقل المستقيل» الذي يرغب في التخلّي عن مهماته لصالح الانفراد بنفسه وتسفيه المسؤوليات العامّة.

الفرضية الثالثة: أن نسلّم بالفرضيتين السابقتين ونضيف إليهما ما نسمّيه طبائع الأشياء، وهو أنّ الإنسان يحبّ بطبعه معرفة المستقبل، والاستخارة ـ لا سيما بالطريقة التي أسّس لها السيد ابن طاووس ـ تقوم بشكل كبير على العنصر التجريبي، حيث رأينا أكثر من واحدٍ من العلماء إلى يومنا هذا يشيد بهذا العنصر ويركّز عليه، ويتحدّث عن سمة «مجرّبة أو مجرّبات» لتأكيد هذا النوع من الاستخارات، ومن الطبيعي أن ينشدّ الناس نحو ذلك ويرغبوا في الحصول على معلومات المستقبل بأقصر الطرق، لا سيما في مثل عصور الانحطاط، وبالأخصّ في

السنّة وقدماء الإماميّة وكذلك قدماء المتصوّفة كما فعل الغزّالي أيضاً، فانظر: الفتوحات المكيّة ١: ٥٣٧ ـ ٥٣٨.

مثل الجوّ الشيعي المقهور والمطارد.

ولعلّ هذا هو معنى ما ذكره العلامة السيد محمد حسين فضل الله حين قال: «إنّ روايات ذات الرقاع والسبحة كانت تتحرّك في الدائرة الشعبية التي لا تتداول المسائل بالمنحى العلمي النقدي، بل تتعاطى مع هكذا أمور ـ خصوصاً التي تتعلّق بأمور المستقبل ـ بطريقة أسطورية وفيها شيء من التسليم للخرافة»[1].

فالسيد فضل الله لا يريد هنا اتهام أساطين الدين والفقهاء الشامخين والسادات العارفين السالكين، كما ذكر بعضهم[2]، بقدر ما يريد التأكيد ـ عقب بيانه للضعف السندي لنصوص الاستخارة ـ أنّ سبب نفوذها وشياعها لاحقاً هو طبيعة التلقّي الشعبي لمثل هذه القضايا التي تريح الإنسان عادةً وتربطه بالمطلق، فيقوم بنسج تصوّراته الدينية حول الموضوع من منطلق غير علمي ولا نقدي، وإنما من المنطلق الأسطوري الذي يثير القصص حول ذلك ويعتمد الغرائب والعجائب.

إذا ضممنا العناصر التالية قد نفهم الجواب عما تقدّم من سؤال:

١ـ دخول المسلمين في عصر الانحطاط الذي استمرّ قروناً.

٢ـ شخصية السيد ابن طاووس الروحيّة والإيمانية.

٣ـ القهر والمطاردة بالنسبة للشيعة.

٤ـ رواج النزعات الصوفية والروحية بشكل واسع جداً منذ القرن السابع الهجري.

٥ـ الطبيعة الشعبية في تلقّي هذه الأمور، لا سيما مع عقل مستقيل.

---

(١) القرعة والاستخارة: ١١٠.

(٢) حسين كريمي القمّي، قاعدة القرعة: ١٢٣.

٦ـ اعتماد العصر الإخباري على النصوص الضعيفة، بما أدّى إلى دخول نصوص ابن طاووس وغيرها مجال الموسوعات الحديثية، الأمر الذي شكّل عنصراً مسانداً لترويج هذه النصوص.

هذا كلّه ـ وربما عناصر أخرى أيضاً ـ ساعد في حدوث تحوّل ثقافي إزاء هذا الموضوع، ويفسّر لنا كيف أنّ هذه الاستخارات كانت مهجورةً سابقاً وصارت مشهورةً اليوم، كما يفسّر لنا الربط بين ثقافة الاستخارة والنزعات العرفانيّة والصوفية كما نشاهد اليوم أيضاً.

الفرضية الرابعة: وهي ترى بطلان كلّ الفرضيات السابقة وتقول: إنّ العلماء السابقين تركوا هذه النصوص لأنّها مندوبات، ثم اهتمّ بجمعها السيد ابن طاووس وأعطاها حقّها فعادت لمكانتها الطبيعيّة، وسبب ضعف سندها ليس أنّها مجعولة، بل هو عدم الاهتمام بها من قبل المتقدّمين، حيث نرى الفقهاء عموماً لا يعيرون اهتماماً كبيراً للأمور المندوبة وتبقى مهملة، ولا يرى المحدّثون ضرورة للأسانيد فيها، كونها من أعمال الخير، فعناصر الضعف المجتمعة في الاستخارة، لا تعني ضعفها الواقعي.

وأعتقد أنّ هذا التحليل ممكن، ومن مجمل ما تقدّم من أبحاث سابقة يتبيّن أنّه تحليل معقول، لكن من الصعب أن نعتبره الراجح، لا سيما مع هجران المتقدّمين لنصوص الاستخارة حتى في كتب الأعمال والعبادات التي فيها المستحبّات، علماً أنّه من غير الصحيح القول بهجرانهم ذكر المندوبات، فهذه كتبهم مشحونة بذلك. على أنّ كتب الحديث قد جمعت الغثّ والسمين والصحيح والضعيف، فما السرّ في غياب نصوص الاستخارة، لا سيما استخارة الطيور والسبحة التي لا عين لها ولا أثر في القرون الغابرة؟! هذا مع أنّ كتبهم قد تعرّضت للاستخارة وصلاتها، فلماذا

غابت نصوص استخارة الطير والسبحة والمصحف وأمثالها ـ بحسب غالبها ـ فيما ظهرت في كتب المتقدّمين نصوص استخارة القلب والاستشارة والاستخارة الدعائيّة؟ فما هو المفسّر لهذا الأمر بعد فرض تعرّضهم لأصل الاستخارات؟!

إنّني أعتقد بأنّ الفرضية الجامعة بين الفرضيّات الثلاث الأولى أرجح من الفرضيّة الرابعة، دون أن يزيد ذلك عن الظنّ لا أكثر، وإنما هي محاولة تحليل، والعلم عند الله.

قاعدة التسامح في باب الاستخارات، الموقع والدور والوظيفة

ينبني البحث في جريان قاعدة التسامح في باب الاستخارات على أمرين:

الأول: عدم ثبوت هذه الاستخارات بدليل شرعي معتبر، وإنما بروايات ضعيفة الإسناد لكنّها غير معلومة الكذب.

وهذا ما توصّلنا إليه في بعض أنواع الاستخارة الاستشاريّة على الأقلّ.

الثاني: أن نعتبر الاستخارة فعلاً مندوباً ومن شؤون الأعمال التي يتوقّع عليها الثواب، بحيث تكون روايات الاستخارة الضعيفة السند مصداقاً لروايات من بلغ. وهذا هو الذي يظهر من بعض العلماء والفقهاء الكلام فيه.

ولعلّ من أوائل النصوص التي أشارت لوجود مشكلة في جريان قاعدة التسامح هنا، هو ما ذكره المحقّق النجفي (١٢٦٦هـ)، حيث تريّث في البداية في إجراء قاعدة التسامح على أساس أنّ الاستخارة ليست من السنن، بل هي من تعرّف الغيب، لكنّه جزم بعد ذلك في اندراجها تحت قاعدة التسامح[1]. ثم تبعه في

---

(١) جواهر الكلام ١٢: ١٦٥.

ذلك السيد اليزدي في العروة، حيث ذكر أنّه لا بأس بالعمل بروايات الاستخارة من باب التسامح(١).

ويبدو من بعض الفقهاء الحكم باستحباب الاستخارة، فهي عندهم فعلٌ مندوب، فيفترض أن يكون مشمولاً لقاعدة التسامح.

لكن قد يُمنع عن جريان القاعدة هنا بما ألمح إليه الشيخ النجفي، من أنّ الاستخارة إنما هي تعرّفٌ على الغيب، فكأنّ الروايات الواردة فيها تريد أن تقول بأنّك إذا أردت معرفة مستقبل الفعل الذي ستفعله، وما له من الأفعال نتائج حسنة دون غيره، فيمكنك اعتماد هذه الطريقة، وهي الاستخارة، وهذا غير أنّ تحثّ هذه الروايات على الاستخارة بنفسها. فموضوع قاعدة التسامح هو الفعل المندوب إليه والمرغّب فيه، أما هنا فموضوع روايات الاستخارة هو تعرّف الغيب بهذه الطريقة أو تلك، لا الدعوة إلى هذا الأمر، فلا موضوع لقاعدة التسامح في المقام. ولعلّه لهذا استشكل المحقّق الهمداني في شمول عمومات من بلغ لباب الاستخارات(٢).

ونوقش هذا الكلام؛ ويمكن أن يناقش:

أولاً: إنّ الأصحاب أدرَجوا الاستخارة في المستحبّات، وهذا ما يجعلها من ضمن ما تنطبق عليه قاعدة التسامح(٣).

ويرد عليه أنّ موضوع قاعدة التسامح هو البلوغ عن المعصوم، وإفتاء الفقهاء المتأخّرين الناتج عن اجتهادهم في النصوص الواردة الواصلة إلينا لا يصحّح عنوان البلوغ، فلا يكون ذلك كافياً في إجراء قاعدة التسامح. نعم بعض الفقهاء

(١) العروة الوثقى ٤: ٣٢٣.

(٢) انظر: الهمداني، مصباح الفقيه (ط ق) ج٢، ق٢: ٥١٨.

(٣) الدهشوري، دراسة استدلالية حول الاستخارة، مصدر سابق، العدد ٥٩ ـ ٦٠: ٩٣.

المتقدّمين الذين يُعرف عن كتبهم الفقهية أنّها متون روايات، يمكن إجراء ذلك في حقّ ما يقولونه لو صحّ ذلك، إلا أنّ هذا الأمر منعدم في مورد حديثنا كما تقدم.

ثانياً: إنّ بعض الأخبار عبّرت عن الاستخارة بأنّها من السنن، كما في الرواية المتقدّمة: «الذي سنّه العالم..»، وهذا معناه أنّ روايات الاستخارة صرّحت بأنّ الاستخارة مصداق لقاعدة التسامح التي موضوعها السنن(١).

ويرد عليه أنّ المعتمد من أحاديث من بلغ لم يرد فيه التعبير بالسنن، وإنّما هذه تسمية فقهيّة لقاعدة التسامح، والوارد في أخبار من بلغ هو أن يبلغنا عن النبيّ شيء فيه ثواب. والروايةُ المشار إليها آنفاً غاية ما تدلّ في تعبيرها المتقدّم أنّ الإمام سنّ شيئاً هنا، ومفهوم سنّ الشيء لا يساق مفهوم استحباب الشيء أو جعل الثواب عليه، فقد يكون المعنى أنّه جعل هنا لمن يريد التعرّف على المستقبل هذه الطريقة، فلا تصلح هذه الرواية جواباً على المانع المشار إليه هنا.

ثالثاً: إنّ المستخير إنّما يُقدم على الاستخارة برجاء أن يحصل على الخير الذي وعدته به روايات الاستخارة، فعندما يستخير بالسبحة وتخرج النتيجة عبارةً عن حُسن الفعل، فهو يقدم على الفعل برجاء أن يحصل على ما وعدته به روايات الاستخارة من الخير الآتي له من جهة فعل الاستخارة، وبهذا يكون في روايات الاستخارة وعدٌ بالثواب الدنيوي والأخروي فتكون مشمولةً لقاعدة التسامح.

ويرد عليه أنّ المأخوذ في قاعدة التسامح بلوغ الثواب على فعل، لا حكاية فعل (وهو الاستخارة) عن نتائج فعلٍ معيّن لو أقدم عليه، فإنّ ذلك إرشادٌ ليس إلا، هذا إذا فُهم من روايات من بلغ شمول الثواب للثواب الدنيوي.

---

(١) المصدر نفسه.

رابعاً: ما هو الأصحّ في الجواب، وهو أنّ المطالع لنصوص الاستخارة على أنواعها يجد لسان التوجيه والترغيب من أهل البيت على القيام بهذا الفعل والحثّ على مشاورة الله تعالى قبل مشاورة العبيد، بل هناك في جملةٍ من النصوص استخدام صيغ الأمر، مثل: «إذا أردت أمراً فصلّ ركعتين..»، «إذا هممت بأمرٍ فاستخر ربّك..»، «ما لأحدكم إذا ضاق به الأمر ذرعاً أن لا يتناول المصحف بيده..»، «إذا أردت أمراً فخذ ست رقاع..». وهذا السياق العام ـ مهما كان ملاكه وأنّه لمعرفة الرشد في الفعل أو لمعرفة مستقبل الفعل ـ هو سياق حاثّ على هذا الأداء قبل القيام بأيّ فعل. نعم، جملةٌ من روايات الاستخارة يصعب فيها ذلك، كأن تكون معلّقةً على إرادة الاستخارة «إذا أردت الاستخارة فافعل كذا وكذا..».

وعليه، فنصوص الاستخارة يمكن من بينها الحصول على نصوص لا يختلف لسانها عن لسان سائر المندوبات المشمولة لقاعدة التسامح في أدلّة السنن.

هذا كلّه جرياً على طريقة الفقهاء الملتزمين بقانون التسامح في أدلّة السنن، والحقّ أنّ الأمر مبنائي، وذلك:

١ ـ إنّ شمول الاستخارة لقانون التسامح مبنيٌّ على ثبوت قاعدة التسامح، وقد حقّقنا في أبحاثنا الأصوليّة أنّ هذه القاعدة غير ثابتة، بل لم يثبت حجيّة رواياتها أساساً، اعتماداً على قانون اختصاص الحجيّة بالمطمأن بصدوره، فإنّ الدالّ منها ـ على ما حقّقناه ـ لا يزيد عن ثمانية روايات بينها واحدة صحيحة السند فقط، وقد شرحنا هناك الأسباب التي تحول دون انعقاد اطمئنان بصدور هذا العدد القليل من النصوص، فضلاً عن وجود معنى آخر لهذه النصوص شرحناه في محلّه.

٢ ـ إنّ أخبار من بلغ تثبت ـ على تقديره ـ كلّ ما له دخل ببلوغ الثواب، أما الجوانب التي لا دخل لها ببلوغ الثواب، من الكشف عن المستقبل فلا علاقة لها

بالقاعدة هنا؛ وذلك لما قلناه في بحث قاعدة التسامح من عدم شمولها للأخبار الخبريّة المتعلّقة بالتكوينيات أو التاريخيات أو التفسير (غالباً) أو نحو ذلك، فإنّ هذه الأخبار لا يصدق عليها عرفاً أنّها تخبر عن ثواب و.. فإذا فهم من نصوص الاستخارة أنّها تخبر ولو التزاماً عن الثواب أمكن إجراء قاعدة التسامح في خصوص النصوص التي فيها هذا الأمر لا في مطلق روايات الاستخارة، ولا في الجوانب الأخرى للروايات التي فيها بلوغ ثواب، فتأمّل جيداً؛ فإنّ تلك الجوانب ـ كتلك الروايات الأخرى ـ غير مشمولة للقاعدة.

المبحث الثالث

الاستخارة، أحكامها حدودها مدياتها وفروعها

تمهيد

ندرس في هذا القسم من بحث الاستخارة مجموعة من الأمور التي تتصل بالاستخارة وأحكامها وما يتفرّع عليها، ومن الضروري دراستها لتكتمل الصورة، (وبحثنا مبني هنا على فرضية ثبوت الاستخارة الاستشارية)، ونرتبها على شكل أبحاث متتالية كما يلي:

١. متعلّق الاستخارة (الفعل المستخار له)

هل يمكن للإنسان أن يستخير على أيّ شيء يريد فعله، سواء كان واجباً أم مندوباً أم مباحاً أم غير ذلك، أم أنّ الفعل الذي يراد أن يستخار له لابدّ وأن يكون نوعاً خاصّاً من الأفعال؟

وقبل الحديث عن ذلك يجب أن نميّز هنا بين نوعيّة الفعل المستخار له وبين محلّ الاستخارة وموقعها، ففي الأوّل نحن نبحث عن مثل شرط الإباحة أو الاستحباب في الفعل المستخار له، أما في الثاني فنحن نبحث في الاستخارة هل هي

خاصّة بحال الجهل أو التردّد أو تشمل مطلق الحالات. ونحن نتعمّد التمييز بين الأمرين هنا لضمان سلامة البحث منهجيّاً، خلافاً لمن خلط بينهما، وكلامنا الآن في الأوّل، ونقسّمه إلى ثلاثة محاور:

المحور الأوّل: من حيث الحكم التكليفي

ويمكن هنا أن تكون أمامنا فروض عدّة، وهي:

الفرضية الأولى: أن تكون الاستخارة ثابتة في كلّ الأفعال بلا استثناء، أي بما فيها الأعمال المحرّمة في الشريعة الإسلاميّة.

وهذا الافتراض يفترض عدم القبول به؛ إذ ما معنى أن تكون هناك استخارة دعائيّة في فعل المحرّم، حتى يتوجّه الإنسان لله بالدعاء أن يجعل له الخير فيما سيفعل؟! كما لا معنى للاستخارة الاستشاريّة هنا بأنواعها كي يعرف الإنسان حُسن الفعل أو قبحه بعد أن ثبت بالدليل الشرعي المعتبر أنّ هذا الفعل قبيح نهانا المولى عنه، أو حسنٌ أمرنا الشارع به.

نعم، لو جُعلت الاستخارة طريقاً شرعيّاً لإثبات الحكم الشرعي، لأمكن استخدامها لمعرفة حكم الفعل الذي ثبت بسائر الأدلّة حرمته، ولكنّ هذا ليس استخارةً على الفعل بل استخارةٌ على معرفة حكم الفعل شرعاً.

والصحيح أنّ نصوص الاستخارة ورواياتها منصرفة عن باب الأحكام الشرعيّة وخاصّة بالموضوعات والأفعال الخارجيّة من تسمية الولد أو السفر أو التجارة أو نحو ذلك، كيف ولو كانت طريقاً معتبراً في باب الاجتهاد الشرعي للزم شيوع هذا الأمر بقوّة وتداوله بين المتشرّعة أو كبار الفقهاء المعاصرين لزمن المعصوم أو قريبي العهد منه، مع أنّه لا عين ولا أثر لذلك إلى يومنا هذا، ولو كانت

طريقاً شرعيّاً لإثبات الأحكام لأعطاه الأئمة للناس في حلّ تعارض الأدلّة، وهي مسألة مبتلى بها، وفي معرفة الحكم عند عدم لقيا الإمام وما شابه ذلك، ولهذا يمكن الجزم بعدم صلة بحث الاستخارة بهذا الباب أساساً.

وبناءً عليه، فالفرضيّة الأولى، وهي أوسع الفرضيّات، غير صحيحة، والفقهاء الذين يستوحى من كلماتهم أنّ الاستخارة تجري في كلّ الأمور، لابد من فهم كلامهم منصرفاً عن هذه الحال. ولهذا قال الشيخ المفيد، حسب نقل السيد ابن طاووس: «ولا ينبغي للإنسان أن يستخير الله تعالى في فعل شيءٍ نهاه عنه، ولا حاجة به في استخارة لأداء فرض، وإنّما الاستخارة في المباح»[١].

الفرضية الثانية: إنّ متعلّق الاستخارة شاملٌ لكلّ الأفعال، سوى الأفعال المحرّمة، فيشمل الواجب والمندوب والمكروه والمباح بالمعنى الأخصّ.

وهذه الفرضية لا يمكن القبول بها في مجال الواجب بعد ثبوت وجوبه وتعيّنه على المكلّف، لنفس السبب المتقدّم في نقد الفرضيّة الأولى. نعم لا مانع من الاستخارة الدعائية هنا كما هو واضح، كما أنّه لا معنى للقول بحُسن الاستخارة في مورد الواجب مع عدم العمل بها لو خرجت على النهي عن فعله، فإنّ مناط الاستخارة الاستشاريّة ليس ذات الفعل فقط، بل هو البناء على النتيجة وترتيب الأثر والأخذ بما يخرج له، فلو عطّلنا هذه العناصر كلّها لصارت استخارةً دعائية تقريباً.

لكنّ هذا لا يمنع أن يُستخار لشكلٍ من أشكال الإتيان بالواجب، كأن يستخير على الإتيان بصلاة الظهر في هذا المكان أو ذاك، أو لابساً هذه الثياب أو تلك، أو

---

(١) فتح الأبواب: ١٧٦.

نحو ذلك، فإنّ هذه استخارةٌ على فرد الواجب لا على أصل الواجب، وفردُ الواجب الخاصّ ليس هو المأمور به بعينه، لاسيما بعد تعلّق الأحكام بالطبائع لا الأفراد.

وهكذا لو كان الواجب تخييرياً شرعيّاً كخصال الكفّارة، فإنّه لا مانع من الاستخارة على أحدها لكي يقوم به، لكنّه لو فعل وخرج النهي فلا يمكنه الاستخارة على الأخير الذي لم يعد له بدلٌ إلا وورد النهي عنه بحسب نتيجة الاستخارة، إذ لا معنى لذلك حينئذٍ تماماً كالواجب التعييني.

الفرضية الثالثة: أن يكون متعلّق الاستخارة هو المستحبّ والآداب والطاعات. وهذا هو الذي ذهب إليه السيد ابن طاووس، منطلقاً من وجهة نظر عامّة في باب الأفعال المباحة، لا من وجهة نظر خاصّة في باب الاستخارة، حيث ذهب إلى أنّ ما من فعلٍ من الأفعال المباحة إلا وقد وضعت الشريعة والعقل لها آداباً، والمباحات الخالصة التي ليس عليها آداب إنّما وجدها ابن طاووس متعلّقة بغير المكلّفين من الحيوانات والدواب، ولهذا قال الإمام علي عليه السلام: «في حلالها حساب»، ومعنى ذلك كلّه أنّه لن يكون للمكلف مباح مطلقاً يستخير فيه حتى تتعلّق الاستخارة بالمباحات، فيكون متعلّق الاستخارة دائماً هو المندوبات والآداب والطاعات.

وقد طرح ابن طاووس نظرته هذه رادّاً على المعتزلة وبعض علماء الإماميّة في وجود المباح(١).

إلا أنّ هذه النظرية محلّ نقاش، وذلك أنّ عدم خلوّ فعل من الأفعال إلا وقد وضعت له الشريعة آداباً ومندوبات لا يعني أنّ الفعل نفسه ـ على تقدير عدم إرادة

(١) انظر تفصيل رأيه في: فتح الأبواب: ١٦٧ ـ ١٧٧.

فعل ملازماته المندوبة ـ قد صار مندوباً، بل هو مباح، فكون الفعل ذو صبغة مندوبة بملاحظة مقارناته لا يصيّره في نفسه مندوباً. وإمكانية أن يجعل العبد كلّ مباحاته قُرُبات له لا يعني أنّ الشرع قد جعل هذه المباحات مندوبات، بل بمعنى أنّ الشرع ندب لقصد القربة في المباح، وقصد القربة عنصر ملازم أو مقارن للفعل المباح حسب الفرض، فأصل هذه النظرية غير صحيح.

الفرضيّة الرابعة: أن يكون متعلّق الاستخارة شاملاً للمباحات بالمعنى الأعم، وهو يشمل المندوب والمكروه والمباح بالمعنى الأخص، دون الواجب والحرام. بلا فرق في ذلك بين الاستخارة الدعائيّة والاستخارة الاستشاريّة[١].

وقد تواجه هذه الفرضية إشكاليّةً أساسية، وهي: أنّ الاستخارة الدعائية وإن لم يكن فيها مشكلة هنا، لكنّ الاستخارة الاستشاريّة لا معنى لها؛ لأنّ المفروض أنّ الغرض منها هو معرفة حُسن الفعل وقبحه، وهذا معلومٌ مسبقاً في مورد المستحبّ والمكروه، فإنّ معنى الاستحباب هو حُسن الفعل، ومعنى الكراهة هو أنّه قبيح بدرجةٍ ما، فلا يكون هناك مورد للاستخارة بعد أن كان غرضها متحقّقاً مسبقاً عبر أدلّة المستحبّ والمكروه.

وربما يجاب عن هذه الإشكالية بأنّ المستخير لا يريد معرفة حُسن الفعل في ذاته، فإنّ هذا معلومٌ له بدليل الاستحباب، إنّما يريد الحالة الخاصّة والمورد الجزئي لهذا الفعل من حيث مقارناته ولوازمه ومزاحماته وكونه الأهم أو يوجد ما هو أهم منه، فعندما يستخير للذهاب إلى الحجّ فهو لا يريد معرفة حُسن الحجّ المندوب بالعنوان

(١) ظاهر كلام الشيخ كاشف الغطاء استحبابها حتى للأمور المندوبة، بل حتى لترك المندوب أو فعل المكروه لو شك في بقاء الرجحان فيهما، فانظر: كشف الغطاء ٣: ٢٩٩، ٣٠٠.

الكلّي للموضوع، بل يريد الفرد الخاص وأنه هل فيه مصلحة أم يوجد خطر في الطريق؟! أم هناك فعلٌ أهم منه ينبغي الإقدام عليه؟ أم لهذا الفرد مفسدة بملاحظة خصوصيّاته الزمانية والمكانية؟

لكن قد يناقش مرةً أخرى بأنّ هذا الكلام لو صحّ لكان من المفترض أن يصحّ في مورد الواجبات والمحرّمات أيضاً، ففي الحجّ الواجب نحن لا نستخير على أصل الحجّ، بل نستخير بملاحظة هذا الفرد الخاصّ الواقع في إطار الزمان والمكان، وكما أنّه لا يصحّ هدر إطلاق دليل الوجوب بالاستخارة، كذلك لا يصح هدر إطلاق دليل الاستحباب أيضاً، فما هو الفرق بينهما؟

نعم، يمكن قبول جريان الاستخارة في المندوبات وأمثالها عند التزاحم، كما لو كان أمامه جملة من المندوبات التي يمكنه إتيانها الآن، ولم يحرز الأهم منها والمقدّم شرعاً، فيمكنه الاستخارة لمعرفة أيّ من هذه الأفعال هو الحسن الفعلي في ظرف التزاحم؟ وأيّ منها هو الذي ينبغي له أن يختاره؟ ففي هذا المورد يمكننا قبول جريان الاستخارة.

كما يمكن القبول في كلّ مورد وقع التزاحم بين الملاكات فيه بحيث صعب إمكان التمسّك بإطلاق دليل الاستحباب، كما في مورد الزواج من شخص ظاهره الصلاح بحيث ارتاب الطرف الآخر في حُسن الزواج منه والمصلحة فيه، انطلاقاً من الشكّ في صلاحه الواقعي. وأما في غير ذلك فلا أجد معنى للاستخارة الاستشارية إلا بناءً على تفسيرها بتعرّف الغيب لا باستعلام حال الفعل من حيث الحُسن والقبح.

الفرضيّة الخامسة: أن يقال بأنّ مورد الاستخارة هو كلّ حالة لم يثبت حُسن

الفعل فيها أو قبحه بدليل شرعي، فيكون شاملاً للمباح بالمعنى الأخصّ، وكذا لغير المحرّم عند التزاحم وعدم إمكان الترجيح، وكذا لاختيار الأفراد التي تمثل الواجب أو المستحبّ والتي يكون العبد مخيّراً بينها عقلياً أو شرعياً وأمثال ذلك، ففي كلّ هذه الموارد تجري الاستخارة، وبها نفهم ما ورد من استخارة الإمام زين العابدين للذهاب إلى العمرة أو الحجّ أو نحو ذلك ـ بناءً على عدم اختصاص هذه الرواية بالاستخارة الدعائية، وقد رجّحنا سابقاً الاختصاص ـ خلافاً لما فهمه بعضهم من استخارة الإمام زين العابدين من كونها دليلاً على جريان الاستخارة في المندوبات مطلِقاً الكلامَ في ذلك[1]، ما لم يرجع إلى ما قلناه.

وهذه الفرضية الأخيرة هي الراجحة بنظري القاصر، ولعلّها هي ما قصده الشيخ مرتضى الأنصاري حين قال: «فالقرعة لاستخراج الراجح بهذه التراجيح الخفيّة، فهي نظير الاستخارة في الأمور الخالية عن المرجّح الظاهر الشرعي لبعضها على بعض..»[2]. بل لعلّ كلّ من جعل مورد الاستخارة هو التحيّر يأخذ بما قلناه هنا أو يلزمه الأخذ بذلك؛ لارتفاع التحيّر تعبّداً عند شمول إطلاقات وعمومات الأدلّة الشرعية للمورد.

المحور الثاني: من حيث الأهميّة وعدمها

إذا تجاوزنا تعيين متعلّق الاستخارة من حيث حكمه التكليفي، يُطرح هنا سؤال آخر، وهو هل كلّ فعلٍ تجري فيه الاستخارة مهما كان بسيطاً وحقيراً وغير هامّ كأن يتناول الجبنة صباح هذا اليوم أو يتناول الزيتون، أم أنّ موردها الأمور الهامّة في

(١) انظر: السبزواري، مهذّب الأحكام ٩: ١٠٦.

(٢) الأنصاري، القضاء والشهادات: ١١٩؛ وانظر: الآشتياني، كتاب القضاء (ط.ق): ٣٠١.

حياة الإنسان كالزواج والطلاق والتجارة والسفر والحجّ والعمرة وتسمية الولد وطلب هذا العلم أو ذاك وما شابه ذلك؟

من الواضح أنّ مورد بعض النصوص أمرٌ هام مثل تسمية الإمام زين العابدين لولده زيد، أو قضايا التجارة، أو الحجّ والعمرة أو الزواج، بل في بعضها «إذا عزمت على السفر أو حاجة مهمّة»، وكذا «الرجل تعرض له الحاجة». لكنّ الكلام في أنّ سائر النصوص ليس فيها هذا التقييد الموردي، فهل ينعقد لها إطلاق يدعو للاستخارة في كلّ فعل من الأفعال أم لا؟

أ ـ أما الاستخارة الدعائيّة، فلا إشكال في شمولها لكلّ الأفعال بعد إطلاقات أدلّة الدعاء، ما لم يلزم محذور أو مزاحم.

ب ـ وأما الاستخارة الاستشاريّة، فظاهر غير واحد من النصوص هو الإطلاق «إذا أردت أمراً» «الأمر يمضي فيه»، «أريد الشيء وأستخير الله فيه»، «إذا أراد أحدكم أمراً..»، ومقتضاه ضرورة التمسّك به لإثبات شمول استحباب الاستخارة لكلّ فعل مهما كان حقيراً.

إلا أنّه مع ذلك في النفس شيءٌ من هذا الإطلاق؛ إذ من الممكن أن يقال بأنّ مثل هذه التعابير منصرفة ـ بحسب السياق ـ عن الموارد الحقيرة، بل يُفهم منها عرفاً أنّه يريد أن يقدم على أمر، ممّا ظاهره أنّه يحظى بأهميّة، لا أن يرفع يده أو ينزلها، مؤيّداً ذلك بسائر النصوص المتقدّمة الواردة في موارد هامّة كما قلنا.

هذا كلّه، على تقدير أخذ مجموع الروايات في الباب، أما لو اقتصرنا على الصحيح سنداً، فسنجد خبر علي بن أسباط (وابن فضال) في استخارة القلب ومطلعه: «كنت حملت معي متاعاً إلى مكّة فبار عليّ..»، وهو واضحٌ في أهميّة المورد وخوف الطريق البرّي أو البحري، وكون المسألة تجارة كبيرة. وكذا لو اعتبرنا خبر

الكليني صحيحاً هناك والذي نقله ابن طاووس عن رسائل الأئمّة، فإنّ فيه حديثاً عن خوف أخذ السطان للضيعتين، وهو أمرٌ هام جداً.

فالنصوص الصحيحة واردة في الأمر المهم، إلا رواية واحدة وردت في استخارة الاستشارة ومطلعها: «إذا أراد أحدكم أمراً فلا يشاور فيه أحداً حتى يبدأ فيشاور الله عزّ وجل..»، وهذا الخبر وإن بدا على إطلاقه، لكنّ تعبيره بمشاورة الله قبل مشاورة الخلق واضح في أنّ طبيعة الأمر مما يُشاوَرُ فيه، فيكون مهماً لا تافهاً حقيراً، إذ الأمور التافهة الحقيرة لا تقع عرفاً وعقلائيّاً وشرعاً مورداً للمشاورة، وعليه فالنصوص الصحيحة دالّة أيضاً على اختصاص مورد الاستخارة بالأمور المهمّة ولو متوسّطة الأهمية.

وأما لو أردنا تطبيق قانون الوثوق، عبر الأخذ بالقدر المتيقّن من مجموع نصوص الاستخارة الاستشاريّة، فإنّ القدر المتيقن الممكن أن نثق بصدوره هو الاستخارة في الأمر المهمّ، بعد ما تقدم آنفاً.

فالصحيح ثبوت الاستخارة في مهمّات الأمور لا حقيرها، وفاقاً لصريح بعضهم[1]، ولا أقلّ من عدم الاطمئنان بانعقاد إطلاقات شاملة لصغائر الأمور والأفعال.

المحور الثالث: من حيث العموميّة الاجتماعية والخصوصيّة الفردية

نقصد بهذا العنوان أنّ الاستخارة هل تجري في الشؤون الفرديّة للإنسان خاصّة كالزواج والسفر والتجارة ونحو ذلك، كما ذهب إليه بعضهم[2]، أما أنّها تجري

(١) انظر: الصدر، ما وراء الفقه ج٣، ق١: ٢٢٢ ـ ٢٢٤.

(٢) راجع: المدني الكاشاني، براهين الحج ٢: ٨٦.

أيضاً في الشؤون العامّة له، كإدارة المجتمع والعمل السياسي، كأن يستخير في اختيار مرشّحه في الانتخابات، أو يستخير لاتخاذ قرار سياسي في الحزب المعيّن، أو لشنّ حرب أو لتوقيع معاهدة صلح أو اتفاقية أمنية أو عسكرية أو اقتصادية أو نحو ذلك. فهل الاستخارة تجري في هذه الأمور أم لا؟

ظاهر إطلاق غير واحدٍ من النصوص المتقدّمة هو الجريان في الاستخارة الاستشارية فضلاً عن الدعائية؛ فإنّ ذلك مشمول لعنوان (الشيء ـ الأمر..) الوارد في النصّ، وإن كانت بعض النصوص موردها والموجّه إليه الكلام فيها مما يفهم منه أنّ الحالة شخصية، إلا أنّ ذلك لا يوجب هدر الإطلاق في سائر النصوص.

وقد يقال في مقابل ذلك: إنّ استخدام الاستخارة في مثل هذه الموارد غير عقلائي، حيث لابدّ فيها من البحث والتأمّل وموازنة المصالح والمفاسد، وإلا فلو كانت تُدار مثل هذه الأمور بهذه الطريقة فلا حاجة إلى خصوصيّات الحاكم أو المتولّي للشؤون العامّة أو لبعض هذه الشؤون، لا سيما بناءً على شرعيّة النيابة في الاستخارة، بل كان يمكن لأيّ شخص أن يتصدّى لمثل هذا المنصب مادام يستخدم طريقة الاستخارة هذه. نعم، الاستخارة الدعائية لا مانع منها.

ونتيجة عدم عقلائية هذا الأمر وبُعده عن نصوص الشريعة في مجال الشؤون العامّة ندّعي انصراف نصوص الاستخارة عن مثل هذه الموارد. ويعزّز هذا الانصراف أنّ سيرة النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام والصحابة والأصحاب الأخيار رضوان الله عليهم لم تكن قائمةً على ذلك[1]، فقد كانوا يعلّلون للناس أعمالهم الاجتماعيّة أو السياسية وغيرها بتعليلاتٍ شرعية أو عقلائية، على مستوى السلم

---

(١) الدهشوري، دراسة استدلالية حول الاستخارة، مصدر سابق، العدد ٥٨: ٧٩.

والحرب والمعارضة والموالاة وسائر الأمور، ولم نجد منهم تبرير أيّ خطوة فعلوها بأنّهم استخاروا الله تعالى استخارةً استشاريّة كالسبحة أو المصحف أو الرقاع أو غير ذلك، فلو كان ذلك ـ والمفروض عموميّة الاستحباب لكلّ الأفعال ـ لنُقل لنا ووصل ولو بطريقٍ ضعيف، وهو من الشؤون العامة لا الشخصية التي قد لا تصل. والمفروض عدم وصول شيء، فيكشف ذلك عن عدمه؛ لبعد ترك كلّ هؤلاء لهذا المستحبّ طيلة ثلاثة قرون وبهذه الطريقة.

علماً أنّ النصوص دلّت على الشورى في إدارة البلاد، وحثّ النبيّ على مشاورة أصحابه، وهذا كلّه ينافي الإطلاق المدّعى هنا ولو بنحو التأييد.

إلا أنّ هذا الكلام كلّه لابد أن يُفترض بناؤه على أنّ الاستخارة تجري مطلقاً وتستحبّ مطلقاً في كلّ الحالات، أي مع التحيّر وعدمه، ومع اليأس من الحلّ وعدمه، أمّا لو قلنا بأنّ الاستخارة تجري فقط في حال فقدان المكلّف كلّ المرجّحات العقليّة والعقلائية والشرعيّة للفعل، بمعنى بلوغ حدّ التحيّر التام والتردّد التام المسبوقَين باستفراغ الوسع في البحث والفحص، ففي هذه الحال أيّ مانع ـ والمورد قليل ـ من إجراء الاستخارة بعد انسداد الطرق بأكملها دون مرجّح لخيار على خيار آخر؟ نعم، لو بني على إطلاق دليل الاستخارة لحالات عدم التحيّر المشار إليه لكان ما أشرنا إليه قبل قليل منبّهاً وجدانيّاً يعيق الاطمئنان بانعقاد إطلاق في النصوص.

وهذا الكلام كلّه، ينبغي أن نخرج منه ـ إلى جانب الاستخارة الدعائية ـ الاستخارة بالمشورة؛ لأنّ هذا الطريق يتّحد تقريباً مع السبيل العقلائي في اتخاذ القرار في الشؤون العامة، فلا موجب لهدر إطلاق مثل دليل الاستخارة بالمشورة وفيه ما هو الصحيح سنداً كما تقدّم ما لم يطرأ عنوان آخر. وكذلك الحال في

الاستخارة بالقلب بناءً على تفسيرها بالتأمّل والتفكير ثم الإلقاء في القلب، وحدوث العزم الناتج عن قناعة موضوعيّة.

٢. نتيجة الاستخارة، والموقف الشرعي من مخالفتها

لو استخار شخصٌ بالاستخارة الاستشاريّة فخرجت النتيجة بالفعل أو الترك، لاسيما في مثل الرقاع أو المصحف، فهل هذه النتيجة تشريعيّة يجب العمل بها أو يستحبّ بحيث يكون لها بُعد مولوي، أم أنّها إرشاديّة فقط إلى حُسن الفعل ورجحانه من حيث المصالح والمفاسد، وللإنسان بعد ذلك أن يختار، ولو أراد مخالفة الاستخارة كان له ذلك بلا محذور، وإنّما يطلب منه التصدّق مثلاً لدفع البلاء؟

ظاهر بعض الكلمات هو البُعد التشريعي[1]، وقد يُستند له أنّ جملة من نصوص الاستخارة المتقدّمة تذكر بأنّه لو خرجت النتيجة كذا وكذا فافعل وإلا فلا تفعل، وهي صيغ أمرٍ ونهي من الإمام نفسه، فيفهم حصول وجوب ثانوي مترتّب على الاستخارة أو لا أقلّ من استحباب ثانوي كذلك، ويكون هذا الاستحباب لهذا الفعل قد اُخذ في موضوعه تقدّم الاستخارة به، ولا ضير في ذلك ويترتّب على فعله كلّ ما يترتب على فعل المستحبّ حينئذٍ.

إلا أنّه قد يقال في مقابل ذلك: إنّ ما يفهم من مجموع نصوص الاستخارة هو أنّ هناك شخصاً يريد أن يُقدم على شيء، ويريد أن تكون له بصيرة من أمره، فيُقدم على الاستخارة فيعمل بنتيجتها، فالإمام عندما قال (افعل) أو (لا تفعل) لم يكن

(١) انظر: محمد الصدر، ما وراء الفقه ج٣، ق١: ٢١٠.

بقصد إنشاء جعل تشريعيّ أو لا يحرز كونه في هذا المقام، بل هو بصدد إنشاء بيان للنتيجة، بمعنى أنّه لو خرجت الرقاع كذا، فإنّ هذا معناه الفعل أو الترك، تماماً كما نقول نحن ذلك ونستخدم مثل هذه التعابير في باب الاستخارات دون أن نقصد الجعل التشريعي أو الإخبار عن الجعل التشريعي، فالإمام كان في مقام بيان كيفية الاستخارة وطريق العمل بها، ونشكّ في كونه في مقام بيان جعل تشريعي ثانوي مترتّب على الاستخارة.

ويتعزّز ذلك بخبر اليسع القمّي في استخارة المصحف حيث جاء فيها: «فانظر إلى أوّل ما ترى فخذ به إن شاء الله»، ومثله بعض أخبار الرقاع، فإنّ مثل هذا اللسان ليس لسان جعل تشريعي، فنحن لا نقول: صلّ صلاة الظهر إن شاء الله، في مقام بيان الحكم الشرعي، مما يكشف عن إرادة بيان الراجح في نفسه بحسب المصالح والمفاسد. وهكذا نلاحظ في استخارة الاستشارة ما يفيد أنّ الله يجري الخير على لسان من يستشيرهم الإنسان في أموره، وهو ظاهر في الإرشاديّة، وفي بعض النصوص: إذا خرجت كذا نهي لا تفعل وإذا خرجت كذا فهي افعل.

ولعلّ ما يؤيّد ذلك عدم وجود أيّ سؤال حول مخالفة الاستخارة من قبل المتشرّعة، مع أنّه مورد ابتلاء، مما يكشف عن عدم وجود محذور شرعي في الأمر أو مرجوحيّة.

ولا تُنفى الإرشاديّة عنها لمجرّد إيجابها انسلاخ المطلوبيّة والرجحان النفسي عن جلّ الأوامر الشرعية كما ذكره بعض، متوصلاً للقول بأنّ غايتها استحباب موافقة الاستخارة لا استحباب الفعل[1]، فقد توصّلنا سابقاً إلى أنّ مورد الاستخارة هو

(١) اللاري، مجموعة رسائل ١٠: ٥٢٩ ـ ٥٣٠.

المباح لا الأمور التي وردت فيها أحكامٌ تكليفيّة ذات إفادة لرجحان نفسي حتى يلزم ما ذكر، على أنّه لو كانت نتيجة الاستخارة هي استحباب الموافقة فقط، فأيّ معنى لكاشفيّة الاستخارة حينئذٍ؟ وأيّ معنى لقوله: إنّ الله يجري الحقّ على لسانه؟ أو أنّ فيه الخير؟ مما ظاهره أنّ الاستخارة حاكية عن رجاحة الفعل من حيث المصالح والمفاسد، لا أنّها بنفسها موضوعٌ مستقلّ لاستحبابٍ ثانوي بالموافقة وعدمها.

والمتحصّل أنّ النظر في مجموع النصوص يفضي إلى ترجيح احتمال الإرشاديّة للحُسن والرجحان، ولا مانع بعد ذلك من إثبات استحباب هذا الفعل لا بدليل الاستخارة، بل بالأدلّة العامة المرجّحة لفعل ما هو حسن وراجح، وهذا غير ثبوت استحباب ثانوي، بل هو من باب تنقيح الموضوع حينئذٍ، حيث تنقّح الاستخارة موضوعَ استحباب القيام بالفعل الراجح والأحسن على تقدير ثبوت مثل هذا الاستحباب.

وبناءً عليه، فمخالفة نتيجة الاستخارة لا دليل موثوق به على حرمته أو حتى كراهته في نفسه، فليس في الأمر جعل تشريعي. نعم، لو أراد المخالفة كانت الصدقة حسنةً من باب دفع البلاء، سواء على تقدير افتراض المولويّة أم على تقدير افتراض الإرشاديّة.

ولعلّ مجمل ما قلناه هو الظاهر من نسق معالجة الفقهاء للموضوع، حيث لا نجدهم يطرحون هذا الأمر أو يفتون بالاستحباب[1] في متعلّق الاستخارة بعد تحقّقها فيه، ولا يتغيّر حكم الإباحة عندهم إلى وجوب أو حرمة، ولا يقول أحدٌ

(١) لم أجد من أفتى بالاستحباب إلا عبد الحسين اللاري، مجموعة رسائل: ٥٣٠، حيث ذهب إلى استحباب موافقة الاستخارة أو كراهة مخالفتها.

بذلك، بل صريح كلمات بعض المعاصرين[1] الذين تحدّثوا عن هذا الموضوع ـ لندرة الحديث فيه ـ هو عدم حرمة مخالفة الاستخارة وإن قالوا بأنّه لا ينبغي أو يُحسن التصدّق قبل المخالفة.

نعم، ذكر الشيخ كاشف الغطاء أنّه لو احتمل مفاسد عظيمة من المخالفة لزم العمل بمؤدّى الاستخارة [2]، وهذا خارج عن محلّ الكلام، وحجيّته نفس ذاك الاحتمال لا دليل الاستخارة.

وذهب المحقّق الكلباسي إلى التفصيل بين الضرر النفسي فيجب العمل بمؤدّاها لوجوب دفع الضرر المظنون عن النفس، وبين الضرر المالي فالحكم مبنيٌّ على الموقف من وجوب دفع الضرر المالي المظنون [3]، وحاله حال كلام كاشف الغطاء من حيث عدم الخصوصيّة للاستخارة ودليلها هنا، غايته تحقيقها لموضوع الظنّ بالضرر لا غير، فلو قلنا بعدم وجوب دفع الضرر الدنيوي لما وجب شيء هنا.

٣. محلّ الاستخارة، موقعها وموردها

المقصود بهذا البحث أن ندرس هل أنّ الاستخارة تجري في كلّ الحالات أم أنّها خاصّة بحال التحيّر والتردّد وعدم وضوح الأمر عند الإنسان؟ فهل يمكنني أن أستخير حتى في الحال التي لا تردّد عندي فيها، بل لدي وضوحٌ في الرؤية وعزمٌ

(١) راجع: التبريزي، صراط النجاة ٦: ٤٠٣، و٩: ٨١؛ والخامنئي، أجوبة الاستفتاءات ٢: ١٢٢؛ والسيستاني، استفتاءات: ٣١؛ وناصر مكارم الشيرازي، الفتاوى الجديدة ١: ٢٢٣، ٥٠٠.

(٢) كشف الغطاء ٣: ٢٩٩.

(٣) مجموعة الرسائل (رسالة الاستخارة): ٦٢.

على الفعل أم أنّ محلّ الاستخارة لا يكون إلا بعد انسداد الطريق أمام الترجيح لفعلٍ على آخر، لأيّ سبب من أسباب الانسداد وتحيّر الإنسان في الاختيار؟

الظاهر من كلمات غير واحدٍ من الفقهاء المتأخّرين أنّ الاستخارة لرفع الحيرة والتردّد، وأنّها لا معنى لها على تقدير توفّر السبل للإنسان لرفع حيرته وتردّده بأيّ سبيلٍ آخر، فاستحكام الحيرة هي اللحظة الزمنية التي تستدعي تفعيل دليل الاستخارة، تماماً كالقرعة حيث الانسداد التامّ هو الذي يفرضها[١]. بل لعلّ كلّ من قال بأنّ محلّ الاستخارة هو الجهل بالمنافع والمضارّ الدنيوية ـ كالمحقّق اللاري ـ يكون مرجع كلامه إلى حالة التحيّر هذه[٢].

والذي يمكن أن يُستند إليه لرفع قيد التحيّر هو بعض الإطلاقات والعمومات الواردة في نصوص الاستخارة، كما أسلفناها مكرّراً فيما مضى، فإنّ مقتضى إطلاق «إذا أردت أمراً..» الشمول لحال التحيّر وعدمه، فلا موجب للتقييد بهذه الحال كما بتنا نراه عند المتأخّرين.

قد يقال بأنّ الاستخارة الدعائيّة لا شكّ في شمولها للتحيّر وعدمه، إنّما الكلام

---

(١) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٦: ١١٩؛ وفضل الله، القرعة والاستخارة: ١٣٠ ـ ١٣٢؛ وحسين كريمي القمّي، قاعدة القرعة: ٧٩؛ وسيفي المازندراني، مباني الفقه الفعّال ٣: ٢٣٥ ـ ٢٣٦؛ ومحمد الصدر، ما وراء الفقه ج٣، ق١: ٢٢١ ـ ٢٢٣؛ ومحمد علي كرامي، موقعه الالكتروني الشخصي، مصدر سابق؛ والتبريزي، صراط النجاة ٢: ٤١٧، و٣: ٣١١، و٩: ٨١؛ والخامنئي، أجوبة الاستفتاءات ٢: ١٢١، ١٢٢؛ والسيستاني، استفتاءات: ٣٠٣، ٤٠٥، وفقه المغتربين: ٣٢٧ ـ ٣٢٨؛ وناصر مكارم الشيرازي، الفتاوى الجديدة ١: ٥٠٠؛ وهو ظاهر كلام محمد الحسيني الشيرازي، الفقه (القواعد الفقهيّة): ٦٠؛ ويُنقل عن السيّد محمّد باقر الصدر كما جاء في كتاب محمّد باقر الصدر، السيرة والمسيرة ٢: ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(٢) مجتبى اللاري، مجموع الرسائل: ٥٠٠.

في الاستخارة الاستشاريّة، حيث لا شك أيضاً في لزوم اختيار اختصاصها بحال الجهل والتردّد؛ وذلك لمجموع أمور لا لكلّ واحدٍ منها على حدة:

١ ـ كون ذلك هو مورد بعض روايات الاستخارة نفسها، كقضية الذي يفرق له في الأمر فريقان ينهاه ويأمره، كما جاء في خبر إسحاق بن عمار في استخارة القلب، أو قضيّة المتاجرة بالمال في طريق البرّ أو البحر أو غير ذلك.

٢ ـ إنّ النصوص الكثيرة قد دلّت على حُسن التفكير والتدبّر في الأمور قبل الإقدام عليها، وعلى حُسن المشورة والرجوع إلى أهل الخبرة، فلو كان دليل الاستخارة شاملاً للمقام لما كان لهذه الطرق التي عُلم ترغيب الشارع فيها معنى. بل قد يقال ـ كما ذهب بعض[1] ـ إلى أنّ محلّ الاستشارة هو التردّد مع وجود من له خبرة بالأمر بحيث يمكنه المساعدة في الترجيح، أما الاستخارة فموردها التردّد حتىّ ممّن لديه الخبرة والدراية لو سئل.

٣ ـ لو كانت الاستخارة تجري في كلّ شيء لشاعت وعُرفت بين الإماميّة في القرون الأولى، لكثرة محلّها، وحيث لم تعرف نستكشف أنّ موردها قليل الحصول، وهو عند الجهل التام والتحيّر الكامل.

إلا أنّ هذه المحاولة لحصر مورد الاستخارة بحال التحيّر قابلة للمناقشة، وذلك:

أولاً: إنّ كون مورد بعض الأخبار هو التحيّر لا يفرض تقييد سائر الأخبار التي تحوي إطلاقاً، لاسيما في أخبار الرقاع.

ثانياً: إنّ ما دلّ على حُسن التدبر والمشاورة والتفكّر لا ينافي ما دلّ على حُسن الاستخارة؛ لأنّ ذلك من باب ضمّ طريق إرشاديّ للخير إلى آخر مثله، وكأنّ

---

(١) الدهشوري، مصدر سابق، العدد ٥٨: ٨١ ـ ٨٢.

مجموع هذه النصوص يريد أن يقول بأنّ أمامك طرقاً لمعرفة حُسن الفعل والخير فيه، منها التدبّر الذاتي، ومنها مشاورة الغير، ومنها الاستخارة، فلا يوجد تمانع بينها، فكما أنّ دليل المشورة لا يلغي دليل حُسن التدبّر الذاتي، كذلك الحال في دليل الاستخارة، فكأنّ هذه الأدلّة تثبت استحباباً تخييرياً لهذه الثلاثة وبإمكان الإنسان أن يختار هذه السبل ما دامت للإرشاد، تماماً كالمستحبّات الكثيرة التي يصعب الجمع بينها.

ثالثاً: إنّ عدم شيوع الاستخارة الاستشاريّة في القرون الهجرية الأولى، لو تغاضينا عن كونه كاشفاً عن عدم وجودها أساساً، قد يكون لعدم اختيار الناس هذا السبيل إلا عند انسداد سائر السبل، وترجيحهم سبيل التدبّر الذاتي أو الاستشارات بحسب ثقافتهم العامة، تماماً كما هي الحال اليوم حيث ندر أن يُجري أحد الاستخارة في كلّ شيء من مهماته حتى بعد شيوعها. ويشهد له طبيعة الأسئلة في روايات الاستخارة حيث يُفهم من كثير منها أنّهم يسألون بعد الحيرة، كما أنّ الاستخارة شأنٌ شخصي وليس طقساً من الطقوس حتى يشتهر بين أبناء المذاهب، لاسيما لو قلنا بعدم جواز الاستنابة فيها.

من هنا، فالصحيح في معالجة هذا الموضوع هو:

أ ـ أما إذا أخذنا الروايات الصحيحة السند خاصّة، فإنّ موردها كان حال التحيّر، كما في صحيحة ابن إسباط (وابن فضال) في تجارة البرّ والبحر، وكما في قصّة الضيعتين اللتين يخشى عليهما من السلطان، فإنّ ظاهرها أنّ المورد فيه تحيّر.

نعم، الخبر الصحيح في الاستخارة بالمشورة ليس فيه ذلك، وهذا لا بأس به؛ لأنّ الاستخارة بالمشورة ليست سوى اندكاك بين الاستخارة والاستشارة

والترجيح العقلاني.

ب ـ وأما إذا أخذنا بالمقدار الموثوق من مجموع الروايات، فلا بدّ بعد هذا كلّه من الاقتصار على حال الجهل والتحيّر، لاسيما وأنّ الكثير من الروايات التي مرّت معنا سابقاً لا تحكي عن المورد، بل تشرع مباشرةً ببيان الكيفية «إذا أردت الاستخارة فكذا وكذا» مثلاً، فيكون عدد الروايات المبيّنة للمورد قليلاً والأخذ بالمطمأنّ بصدوره يفرض تضييق الدائرة خاصّة بعدما تقدّم، وخاصة بعد كون جملة من الروايات غير الصحيحة فيه إشارات للتحيّر، مثل خبر الفاضل البحراني: «ما لأحدكم إذا ضاق به الأمر ذرعاً أن يتناول المصحف..». أو خبر الحميري: «عن الرجل تعرض له حاجة مما لا يدري أن يفعلها أم لا..» أو «لا يجد أحداً يشاوره كيف يصنع».

ج ـ وأما لو صحّحنا جميع الروايات، فالأرجح عدم التقييد بحال التحيّر لوجود ما ظاهره الإطلاق.

وقد تقدّم عدم صحّة جميع الروايات، فالأرجح الاقتصار في الاستخارة الاستشاريّة ـ غير استخارة المشورة ـ على حال التردّد والتحيّر الناتجين عن انسداد الأمور والسبُل الأخرى، وفاقاً لما ذهب إليه بعض المتأخّرين.

٤. النيابة في الاستخارة

لعلّ أوّل من تعرّض لهذا الموضوع هو السيد ابن طاووس (٦٦٤هـ)، حيث ذكر أنّه لم يعثر على حديث صريح في استخارة الإنسان لغيره، لكنّه حاول تخريج الاستخارة النيابيّة بوجهين[١] سنوردهما بعد قليل إن شاء الله.

---

(١) انظر: فتح الأبواب: ٢٨١ ـ ٢٨٢.

كما ذكر المحدّث البحراني مثل ذلك، معتبراً أنّ ظواهر الأخبار الواردة في الاستخارة تفيد أنّ المباشر لها هو صاحب الحاجة، مشيراً إلى أنّ عمل أهل عصره على النيابة، ومؤكّداً أنّ أحداً لم يطرح هذا إلا الشريف أبي الحسن العاملي في شرحه على المفاتيح، وشيخ البحراني الشيخ سليمان البحراني في كتاب الفوائد النجفيّة[1].

إلا أنّ العلماء بعد ابن طاووس ـ رغم ندرة تعرّضهم لهذا الموضوع ـ اختلفوا فيه:

أ ـ فذهب بعضهم إلى مشروعيّة الاستخارة النيابية وأنّه لا ضير فيها، وهو الشائع[2]، لاسيما في مثل أيّامنا هذه، حيث برزت شخصيّاتٌ كبيرة عُرفت بالزهد والأخلاق أو بنزعاتها الصوفية والعرفانيّة، وصار الكثير من الناس يقصدونها مباشرةً أو بالواسطة من مختلف البلدان، لكي تستخير لهم، بل في كلّ منطقة ومحلّة صار علماء الدين فيها أو بعض المتديّنين المعروفين محجّةً لكي يستخير الناس عندهم، انطلاقاً من أنّ هذا الشخص أو ذاك أكثر تديّناً من صاحب الاستخارة، فيتوقّع استجابة دعائه ودقّة فهمه للآيات الكريمة أيضاً كونه عادةً من العلماء.

وقد تعزّزت هذه الظاهرة في عصرنا الحاضر من خلال طبيعة الإخبارات التي يذكرها مثل هؤلاء العلماء لمن يطلب الاستخارة، حيث يدخلون في بيان بعض

(١) انظر: الحدائق الناضرة ١٠: ٥٣٢.

(٢) حتّى عبّر السيد عبد الله شبر بقوله: «المعروف الذي جرت عليه سيرة الخلق»، فانظر له: إرشاد المستبصر: ٧٦؛ وذكر السيد محمد الصدر بأنّ هذا ما جرت عليه سيرة المتشرّعة منذ زمن غير معروف، فانظر له: ما وراء الفقه ج٣، ق١: ٢٣٥. وانظر: كشف الغطاء ٣: ٢٩٩؛ والحدائق الناضرة ١٠: ٥٣٢، ٥٣٣؛ والسبزواري، مهذّب الأحكام ٩: ١٠٣؛ وجواهر الكلام ١٢: ١٧٥.

التفاصيل التي يفهم من خلالها طالب الاستخارة ما يشبه اطّلاعهم على الغيب، فيعرفون قصده من الاستخارة ونيّته دون أن يخبرهم، ويذكرون له تفاصيل مذهلة في بعض الأحيان. كما أن حدوث وقائع لاحقة على الاستخارة قد يخبرهم بها هذا العالم مسبقاً تثير الذهول والإعجاب أيضاً وتدفع الناس للتمسّك بالرجوع إليه في الاستخارة انطلاقاً من صدقيّة كلامه وإخباراته. حتى أنّ بعض العلماء ـ كالسيد محمد باقر الصدر ـ يُنقل عنه أنّه كان كثيراً ما يستخير لغيره ونادراً ما يستخير لنفسه[1].

ب ـ وفي المقابل، شكّك بعض العلماء في شرعيّة النيابة في الاستخارة، وأنّ هذا الأمر غير مأثور ولا يوجد ما يبرّره، رافضين مجمل هذا الظواهر التي تحدّثنا عنها آنفاً.

ومن الواضح أنّ الاستخارة المباشرة التي يستخير فيها الإنسان لنفسه هي القدر المتيقّن من نصوص الاستخارة، إلا أنّ الكلام في شرعيّة النيابة فيها، فهل هناك ما يشرعن ذلك أم لا؟

هنا اتجاهان:

الاتجاه الأول: هو اتجاه شرعيّة النيابة في الاستخارات

وحاصل ما يمكن بيانه من أدلّة شرعيّة النيابة والاستنابة هنا أمور، هي:

الوجه الأول: ما ذكره السيد ابن طاووس وتناقله العلماء بعده، من أنّ النصوص الكثيرة قد حثّت على قضاء حوائج الإخوان من الله عزّ وجلّ بالدعوات والتوسّلات، ولا شك أنّ الاستخارة من جملة مواردها قضاء حوائج الإخوان ومن موارد الدعوات أيضاً، فلا مانع من التمسّك بهذا النوع من العمومات

---

(١) أحمد أبو زيد، محمد باقر الصدر، السيرة والمسيرة ٢: ٢٨٦.

لإثبات جواز الاستخارة النيابيّة[1].

وقد ذكر السيد محمد الصدر أنّ هذا الوجه لا يخلو من مناقشة[2]، لكنّه لم يبيّن وجه المناقشة فيه، ولعلّ الوجه فيه أنّ دليل قضاء حاجة الإخوان ليس له إطلاق، بل هو شامل لكلّ حاجة يمكن أن تُقضى شرعاً وعقلاً، فإذا لم يكن بالإمكان الاستخارة بالنيابة بحيث لم يكن مشروعاً شرعاً، لم يندرج ذلك ضمن عمومات الدعاء للغير وقضاء حاجته.

وبعبارة أخرى إنّ الحث على قضاء حوائج الإخوان مقيّدٌ بإمكان ذلك عقلاً وشرعاً، فما لم تُحرز في المرحلة السابقة مشروعيّة ذلك، لا نستطيع قضاء حاجته شرعاً، والمانع الشرعي كالمانع العقلي في ذلك.

إلا أنّه يجب التمييز بين حالتين:

الحالة الأولى: أن يقوم دليل على عدم مشروعيّة النيابة في الاستخارة، وفي هذه الحال يكون دليل عدم المشروعيّة موجباً لخروج المورد عن إطلاقات وعمومات الحث على قضاء الحوائج لنفس السبب المشار إليه أعلاه.

الحالة الثانية: أن لا يقوم دليلٌ على عدم المشروعيّة، وفي نفس الوقت يصدق عنوان قضاء الحاجة عرفاً على مثل هذا المورد، وفي هذه الحال لا مانع من شمول الإطلاقات والعمومات للمورد، ويكون هذا الشمول كاشفاً عن ترتيب الآثار.

وهنا ينبغي القول بأنّ صدق قضاء الحاجة عرفاً إنّما هو بملاحظة أنّ النائب قام بفعل الاستخارة، لكنّ السؤال هل للمنوب عنه أن يتعامل مع هذه الاستخارة على أنّها الاستخارة المشروعة ذات الأثر بالنسبة إليه أم لا؟ وبعبارة أخرى: السؤال هو

(١) راجع: فتح الأبواب: ٢٨١.

(٢) ما وراء الفقه ج٣، ق١: ٢٣٧.

هل هذه الاستخارة تُعتبر شرعاً ـ من حيث التعامل معها وترتيب الأثر عليها ـ كالاستخارة الصادرة من الإنسان لنفسه وغاياته أم لا؟ فما لم نثبت ذلك بحسب دليل الاستخارة نفسه لا يتحقّق عنوان قضاء الحاجة بهذا اللحاظ كما هو واضح. فأن يصلّي شخصٌ عن آخر فيه قضاء الحاجة، لكن مشروعيّة ذلك بعنوان قضاء الحاجة متفرّع على اعتبار أنّ تلك الصلاة بمثابة صلاة الذات تُسقط التكليف عن الفرد، وإلا فلا يتحقّق واقع قضاء الحاجة وإن تحقّقت الصورة، فلابد من الرجوع لأدلّة الصلاة لمعرفة ذلك لا دليل قضاء الحاجة أو عنوان الدعاء للغير.

والنتيجة أنّ استخارة الغير لي هي فعل قضاءٍ للحاجة من طرفه، أمّا من طرفي وإمكان البناء على هذه الاستخارة وترتيب الآثار فهذا غير مأخوذ في دليل قضاء الحاجة كما هو واضح. وأمثلة ذلك في الموارد الأخرى كثيرة، فالاستناد إلى دليل قضاء الحاجة غير صحيح، وإلا لزم إمكان الاكتفاء بفعل النائب في أغلب المستحبّات وربما غيرها!

الوجه الثاني: ما ذكره ابن طاووس أيضاً، من أنّ الاستخارة النيابيّة تعني أنّ الحاجة صارت للذي يباشر الاستخارة، فيستخير لنفسه وللذي يكلّفه الاستخارة، أما استخارته لنفسه فهي في أنّه هل المصلحة موجودة في أن يقول النتيجة لمن يكلّفه الاستخارة، وأما استخارته للغير فهي في أنّ الفعل صالح لهذا الغير أم لا؟[1].

وهذا التقريب فيه جمعٌ بين صورتين: استخارة على القول للموكّل، واستخارة لطبيعة فعل الموكّل وهل هو جيد أم لا؟

والجمع بين الصورتين ـ كما هو ظاهر كلام ابن طاووس ـ لا معنى له؛ إذ من

(١) راجع: فتح الأبواب: ٢٨١ ـ ٢٨٢.

الممكن أن يكون الفعل حسناً بالنسبة لصاحب الاستخارة، لكن من غير الحسن أن يقول له المباشر ذلك؛ لخصوصيةٍ ما، فقصد أمرين قد يتوقّع تنافيهما لا معنى له هنا، كمن يستخير باستخارةٍ واحدة أن يسافر وأن يبيع شيئاً قبل أن يسافر، فإنّ هذه الاستخارة على أمرين معاً غير معقولة بحسب إمكانات المسألة؛ لاحتمال المصلحة في أحدهما والمفسدة في الآخر، وإلا لصحّ لشخص واحد أن يستخير لألف شخص باستخارةٍ واحدة!

نعم لو جعل الأمران معاً بنحو المجموع لأمكن ذلك، فلو خرجت النتيجة حسنةً كان المجموع حسناً، ولو خرجت سلبيةً كان أحدهما سلبيّاً لا كلاهما بالضرورة، ومعه لا يمكن أن يقول المستخير للموكّل النتيجةَ على تقدير السلبيّة؛ لاحتمال كون العنصر السلبي كامناً في إخباره له لا في نفس فعله، وهذا كلّه منبّه على الخلط الذي وقع في الصورة التي قدّمها لنا السيد ابن طاووس.

من هنا؛ لابد من التفكيك، فإذا أخذنا الصورة الثانية، وهي الاستخارة لفعل الموكّل، وهل هو جيد أم لا، فهي ليست بدليل، بل هي عين موضوع البحث الذي نعالجه، فلا يصح جعلها دليلاً هنا.

أما لو قلنا بأنّ الاستخارة النيابيّة هي استخارة مباشرة في أن أقول لصاحب الاستخارة أم لا، فهذا معناه تعديلاً جوهريّاً في الاستخارة؛ لأنّه سوف أقصد منها أن أقول له: نعم وجيدة، فإذا خرجت نعم، قلت له: نعم، وإذا خرجت بالنفي، لم أقل له نعم بل ألتزم الصمت، وهذا غير واقع الاستخارات النيابيّة القائمة والشائعة.

ثم، لو صحّ هذا وكان من المناسب أن أقول له نعم، يأتي السؤال هل هذا يعدّ استخارةً بالنسبة لصاحب الاستخارة يمكنه ترتيب الأثر عليها، فلو أعطتني

الاستخارة حُسنَ أن أقول له نعم، فهل هذا استخارة بالنسبة إليه يرتب عليها الأثر أم لا؟ هذا هو ما نريده، لا أنّه يحسن لي أن أقول نعم أو لا. إلا إذا أخذنا بالدلالات الالتزامية على حُسن الفعل منه، وأنّ حُسن أن أقول له نعم، دالٌّ بالدلالة الالتزاميّة على حُسن الفعل منه، مع أنّه لا دليل على صحّة الملازمة هنا دائماً، إذ لعلّ في الأمر خصوصيّات أخرى.

وبصرف النظر عمّا تقدّم، يلزم هنا عدم الحاجة للاستنابة أساساً، بل أيّ إنسان يعلم من إنسانٍ آخر أنّه سيفعل فعلاً ما، يمكنه أن يستخير أن يقول له: (نعم افعل) أو (لا تفعل) ويترتب الأثر عليه، فهل يلتزم بهذا أيضاً أم لا؟ وعلى تقديره لو فعل ذلك عشرة أشخاص وخرجت لبعضهم بإفعل ولبعضهم بلا تفعل فما هو موقف الطرف صاحب العلاقة هنا؟!

من هنا، يظهر أنّ تخريج ابن طاووس هذا ـ الذي قد يستوحى من بعضهم عدم ممانعته[1] ـ فيه تكلّفٌ شديد وربطٌ للأمور باللوازم غير المحرزة، فضلاً عن مخالفته للمفهوم النيابي المبحوث عنه والشائع اليوم. والعجيب أنّ العلامة المجلسي جعل هذا الوجه لعلّه من أفضلها، وإن اعتبر أنّ الأولى والأحوط هو عدم التوكيل أساساً[2].

الوجه الثالث: الاستناد إلى إطلاقات الوكالة، بمعنى أنّ صاحب الاستخارة يوكل النائب في أن يطلب له من الله تعالى أن يُجلي له الأمرَ ويعرّفه الصالحَ من الفاسد في الفعل، فبدل أن يطلب صاحب الاستخارة بنفسه يوكّل غيره ليطلب عنه، والمولى سبحانه وتعالى بدل أن يعطي الموكّل مباشرةً الجوابَ، يعطي الوكيل،

---

(١) الصدر، ما وراء الفقه ج٣، ق١: ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٢) بحار الأنوار ٩١: ٢٨٥.

ويدُ الوكيل كَيَدِ الأصيل، فتصبح استخارة الوكيل هي استخارة الأصيل صاحب الحاجة.

وقيمة هذا الدليل:

١ ـ إنّه قابل للتعميم من مفهوم الوكالة إلى مفهوم الولاية ولو من دون توكيل، كالأب أو الجد بالنسبة لعمل ابنه أو حفيده، فحيث له ولاية عليه كان فعل الوليّ هو فعل المولّى عليه. نعم ثبوتها بالولاية العامة للفقيه مشكل.

٢ ـ عدم صحّة الاستخارة عن الغير إن لم تكن بين الطرفين ولاية أو وكالة أو وصاية؛ فإنّ مشروعيّة استخارة الغير عن الغير ترجع إلى مثل هذه العناوين، فمع عدمها لا معنى للاستخارة عن الغير.

هذا حاصل ما ذكره بعض الفقهاء المتأخّرين والمعاصرين هنا(١).

ولعلّ هذا الوجه من أقوى الوجوه التي ذكروها، ولابدّ فيه من أن نُثبت أنّ مفهوم الوكالة يجري في هذا أيضاً، وذلك من ناحيتين:

الناحية الأولى: أن نُخرج مفهومَ الوكالة عن دائرة التعاقدات الماليّة والمعاملية إلى دائرة أوسع، ونفترض أنّ الوكالة مفهوم عقلائي وعرفي يجري في كلّ الأمور بالنظرة العقلائية إلا ما خرج بالدليل.

الناحية الثانية: أن نفترض أنّ مورد الاستخارة ليس فيه مانعٌ يمنع من التوكيل، مما سيأتي الحديث عنه عند استعراض أدلّة المانعين، فلو قلنا بأنّ الاستخارة عبادة ودعاء، وأنّه لا معنى للتوكيل في هذه الأمور، بحيث يكون فعل الوكيل هو فعل

---

(١) راجع: جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء ٣: ٢٩٩؛ والسبزواري، مهذّب الأحكام ٩: ١٠٣؛ ومحمد الصدر، ما وراء الفقه ج٣، ق ١: ٢٣٧؛ وفضل الله، القرعة والاستخارة: ١٣٦.

الموكّل، فمن الصعب الاستناد إلى دليل صحّة الوكالة للشمول لهذا المورد.

من هنا، فمشكلة هذا الدليل أنّه يسقط مفهوم الوكالة، والذي هو مفهوم عقلائي يستخدمه البشر فيما بينهم على مستوى المعاملات والاتفاقات والعقود والتنظيمات.. يُسقطه على علاقة العبد بالله تعالى، فهل نوع العلاقة مع الله مما يمكن معه التوكيل، فبدل أن أخاطب الله أوكّل شخصاً يخاطبه عنّي، ويكون خطابه خطابي؟ وهل هناك عموم في دليل الوكالة يشمل مثل هذا الأمر عقلائياً ونصّاً؟ ألا يعني ذلك إمكان التوكيل في التوبة والاستغفار أيضاً؛ وإمكان إجراء التوكيل في الدعاء، فبدل أن أدعو الله أوكّل شخصاً بأن يدعو الله عنّي!! هل يفهم من الشارع القبول بشمول قانون الوكالة لمثل هذا الأمر وأنّه يرضى من الإنسان أن يرسل غيره ليدعوه أو يتوب عنه أو ما شابه ذلك، والاستخارةُ دعاء؟!

لوصحّ هذا فما المانع من شموله لمطلق العبادات؟ بل ربما للاعتقادات، ولهذا منع الفقهاء إجراء أدلّة النيابة والإجارة والتبرّع في مورد الأمور العبادية ولو المستحبّة عن الأحياء، معتبرينه على خلاف القاعدة، وأنّه بحاجة لدليل خاصّ، وأنّ هذه الأمور تجري في باب الأمور الاعتبارية كالعقود والمعاملات ونحو ذلك[1]. وسيأتي مزيد توضيح لكون ذلك على خلاف القاعدة. من هنا فما نقله المحدّث البحراني عن بعض مشايخه من الاستدلال بأنّ كلّ ما جازت فيه المباشرة جاز فيه التوكيل إلا ما جاء في مواضع خاصّة وليس هنا منها[2]، غير صحيح، بل الأصل هو المباشرة إلا ما خرج بالدليل، وسيأتي بيانه إن شاء الله.

هذا، ويجب أن نميّز هنا بين مفهوم الاستشفاع الآتي وبين مفهوم الوكالة، فأن

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الخوئي، الصلاة (موسوعة الإمام الخوئي ١٦): ٢٠١ ـ ٢٠٢.
(٢) البحراني، الحدائق الناضرة ١٠: ٥٣٢ ـ ٥٣٣.

تضع شخصاً ما شفيعاً لك عند الله أو الحاكم، لا يعني أنّه وكيلك، وأنّه فعل فعلَك، بل غايته أن تطلب منه التدخّل عند الحاكم لإقناعه مثلاً بأن يتخذ قراراً ما في حقّك، وهذا غير مفهوم الوكالة الذي يصبح الوكيل معه وكأنّه الموكّل، فليلاحظ جيداً.

الوجه الرابع: ما ذكره المحدّث البحراني وتبعه غيره، من الاستناد إلى مفهوم الاستشفاع، بمعنى أن يكون النائب شفيعاً إلى الله تعالى للشخص المستنيب، فيشفّعه الله تعالى ويُجري تعرّفَ المصلحة على يديه[1].

لكن مقتضى هذا الدليل الخروج عن باب النيابة والوكالة والدخول في مجال آخر، وهو أن تكون العلاقة الحقيقيّة بين النائب والله تعالى، ويكون مضمونها عمل شخص ثالث، فيسأل النائب الله تعالى أن يبيّن له المصلحة في فعل زيد، فيبيّن له المصلحة فيه، فيخبر النائبُ زيداً بأنّه تحدّث مع الله وأعطاه الجواب، وأنّ فعلك فيه المصلحة. فهنا لم تحصل استخارة من زيد أساساً لا بنفسه ولا بغيره، كلّ ما حصل هو أنّ زيداً طلب من النائب أن يتولّى هو سؤال الله تعالى عن المصلحة، ثم يخبره بنتيجة ذلك.

وهذا في الحقيقة ليس امتثالاً لأدلّة استحباب الاستخارة، وإنّما هو محض ثقة باستجابة دعاء الشفيع من قبل الله تعالى، بل فعل الشفيع نفسه لا يعلم أنّه مشمول لدليل الاستخارة؛ لأنّه يدعو الله تعالى أن يعرّفه المصلحة في فعل شخص آخر، ثم يأخذ حبّات السبحة، وهذه الصورة منصرفة عن مورد روايات الاستخارة أساساً وليست مشمولة لها بعد فقدان مفهوم الوكالة والنيابة، وإن كانت في حدّ نفسها مما

(١) المصدر نفسه ١٠: ٥٣٣؛ وفضل الله، القرعة والاستخارة: ١٣٦.

لا مانع منه لا على المستخير ولا على زيد، وإنّما هي تقوم على عنصر الثقة بالله وبشفاعة زيد.

وعليه، فالاستشفاع لا مانع منه في حدّ نفسه، لكنّه لا يكون استخارةً لا في حقّ صاحب القضية ولا في حقّ الشفيع.

الوجه الخامس: ما ذكره بعض الفقهاء أيضاً، من إطباق العلماء في العصور المتأخّرة على شرعيّة النيابة في الاستخارات[١].

والجواب واضح، فإنّه بصرف النظر عن أدلّة المانعين، لا قيمة للشهرة عند المتأخّرين خاصّة بعد وضوح مدركيّة شهرتهم واعتمادهم في ذلك على الوجوه والأنظار، فالشهرة الفتوائية لا قيمة لها في حدّ نفسها ما لم تكن حالة خاصّة، فكيف مع مدركيّتها، وكيف مع اختصاصها بالمتأخّرين؟! إذ المتقدّمين قبل السيد ابن طاووس لا عين ولا أثر في كلماتهم عن موضوع النيابة في الاستخارات.

الوجه السادس: إرجاع الاستنابة إلى المباشرة، وذلك بأن يعتبر فعل الاستنابة بنفسه جزءاً من عمل المباشرة للاستخارة، كأن يطلب شخصٌ من شخص آخر أن يستخير له ويكون لسان حاله حال الاستنابة هو الدعاء إلى الله بالقول: يا ربّ إذا كان في الفعل الذي أستخير عليه مفسدة أو مصلحة فأظهر لي ذلك على يد فلان، وبهذا تكون الاستنابةُ بنفسها فعلَ استخارةٍ مباشرة[٢].

وهذا الوجه جيّد من طرف صاحب الاستخارة ولا مانع منه، وهو مبنيٌّ على أنّ الطرق المنصوصة التي ذكرت في الاستخارات غير متعيّنة، بل يمكن للإنسان أن يستخدم أيّ طريق آخر، وهذا واحد منها.

---

(١) انظر: الحدائق الناضرة ١٠: ٥٣٣.

(٢) راجع: المصدر نفسه ١٠: ٥٣٢؛ وفضل الله، القرعة والاستخارة: ١٣٦ ـ ١٣٧.

إلا أنّ المشكلة هنا تكمن في فعل النائب، فماذا يقصد حال الاستخارة؟ كما تكمن في جدوائيّة النيابة حينئذٍ وترك الاستخارة المباشرة؟

أما فعل النائب، فلا دليل على كونه مشمولاً لنصوص الاستخارة؛ لأنّ المفروض أنّ دلالة نصوص الاستخارة كانت على الفعل الذي يريد المستخير لنفسه القيام به، ونحن نسأل: ما هو الوجه في شرعيّة أن يستخير الإنسان لغيره؟ وهل يكون فعله هذا مندوباً بوصفه استخارةً مشروعة تترتّب عليها الآثار ويصدق عليها العنوان؟

وأما جدوائية الاستنابة حينئذٍ، فلا أدري ما هي؟ فما الفرق حينئذٍ بين أن يحرّك الإنسان حبّات السبحة بيده أو يكون التحريك بيد غيره؟ وهل الخصوصيّات التي تُذكر للاستنابة من حيث سمات الشخص الذي يستناب ستظلّ على حالها أم ستصبح بلا معنى؟ والأهم هنا أنّ واقع الاستنابات القائمة في الخارج ليست كذلك، ولا حتى بلسان الحال، ولا يُعلم كفاية لسان الحال في تحقّق الاستخارة.

وعلى أية حال، لو تمّت هذه الطريقة فهي غير ما نحن بصدده، ولعلّه لذلك قال المحقّق النجفي: «إنّه ليس من النيابة ما لو دعا المستخير لنفسه وسأل ربّه صلاحه واستناب غيره في قبض السبحة أو فتح المصحف أو نحوهما، وإن دعا هو معه»[١].

وبه يظهر الإشكال في استناد مثل السيد السبزواري لرواية «وادفعها إلى من تثق به» المتقدّمة في بعض صيغ استخارة ذات الرقاع، لإثبات جواز النيابة[٢]، فلا نطيل.

الوجه السابع: إنّ الاستخارة مشاورة لله تعالى، والمشاورة تصحّ النيابة فيها،

---

(١) جواهر الكلام ١٢: ١٧٦.

(٢) انظر: السبزواري، مهذّب الأحكام ٩: ١٠٣ ـ ١٠٤.

فكما يمكن للإنسان أن يستشير شخصاً بنفسه يمكنه أن يكلّف غيره بذلك[١].

وهذا الكلام يبدو على ظاهره أنّه سليم، لكنّ مشكلته ـ كبعض الوجوه السابقة ـ أنّه لم يأخذ بعين الاعتبار أنّ هذه المشاورة ليست كأيّ مشاورة، وإنّما ترجع في جوهرها إلى علاقة عبادية دعائية مع الله تعالى كما هو ظاهر مجمل نصوص الاستخارة، والسؤال هو: هل المشاورات التي تكون من هذا النوع يمكن فيها المباشرة والتكليف أم أنّها بطبعها من شؤون المباشرة؟ ولو أنّ إنساناً كلّف غيره فهل قام بفعل مستحبّ الاستخارة أم لا؟ لقد غفلنا هنا عن نقطة مهمة وهي أنّ الاستخارة ترجع إلى جانب طريقي لمعرفة حُسن الفعل، وآخر موضوعي وهو العلاقة مع الله تعالى؛ لأنها استجابة لدعاء حسب الفرض، لا محض مشورة، فأين هو الدعاء الذي يراد استجابته هنا عندما لا يتوجّه العبد إلى الله أساساً، بل يكلّف غيره فعل ذلك. والحاصل أنّ هناك عدم مسانخة بين مشاورة الله تعالى ومشاورة الناس، فتسرية حكم مشاورة الناس إلى مشاورة الله تعالى غير واضح.

ومن هنا يظهر ما في مقاربة بعض المعاصرين، حيث ذكر أنّ الاستخارة كالقرعة فكما ورد في القرعة استحباب الدعاء معها مع أنّها تجوز حتى بالنيابة فكذلك الحال في الاستخارة[٢].

فإنّ القرعة غير متقوّمة بالدعاء وإن استحبّ الدعاء معها، أمّا الاستخارة فلابد من تحقيق هل هويّتها عبادية دعائية أم لا؟ فلا تقع الاستخارة بدون دعاء وأمثاله، أما القرعة فلا تحتاج لا لقصد القربة ولا للدعاء ولا لأيّ توجّه إلى الله تعالى. من هنا فمركز البحث في الاستخارة ينبغي أن يكون في هويّتها من هذه الناحية.

---

(١) راجع: الحدائق الناضرة ١٠: ٥٣٣.

(٢) المازندراني، مباني الفقه الفعّال ٣: ٣٥٥.

هذا كلّه، فضلاً عن أنّه لو جازت الاستخارة النيابية لكان المفترض أن تكون مرجوحة؛ لأنّ فيها ترك دعاء الله، والأرجح للإنسان أن تكون علاقته الدعائية بالله تعالى والمرجوح ترك ذلك ولو بتفويض الغير.

الاتجاه الثاني: وهو اتجاه التحفّظ عن النيابة في الاستخارات

ومرجع أدلّة هذا الفريق ما يلي:

الوجه الأول: ما ذكره العلامة المجلسي بوصفه مرجّحاً من مرجّحات الاحتياط بعدم الاستنابة، من أنه «لو كان ذلك جائزاً أو راجحاً لكان الأصحاب يلتمسون من الأئمةعليهم السلام ذلك، ولو كان ذلك لكان منقولاً لا أقلّ في رواية»[1]. واستخارة المعصوم متيقّنة النتائج، على خلاف استخارة الإنسان لنفسه[2].

وهذا الوجه من الوجوه الجيّدة؛ فأهل البيتعليهم السلام لهم مكانة عظيمة عند مواليهم فلو كانت الاستخارة النيابيّة أمراً مشروعاً ـ فضلاً عن كونه راجحاً أو مرغوباً ـ لكان من الطبيعي أن تتوافر الدواعي عند المتشرّعة لطلبها من النبي أو الإمام، لما فيها من ضمان الإجابة أو لا أقلّ من أرجحيّة الإجابة جدّاً على استخارة نفسه، وكان من المناسب للأئمةعليهم السلام أن يستجيبوا للناس؛ لما في ذلك من قضاء حوائج الإخوان والدعاء لهم، كما هو مستند المجيزين هنا، فعدم ظهور أيّ عين ولا أثر من هذا الأمر على الإطلاق شاهد أنّ المتشرّعة كان مركوزاً في ذهنهم أنّ الاستخارة شأنٌ شخصي، لا يدخله مثل النيابة والتوكيل وما شابه ذلك، فتوفّر دواعي الفعل، وتوفّر دواعي الاستجابة من الأئمة، وتوفّر دواعي نقل مثل هذه الأخبار.. كلّه يفيد أنّ مجال استعلام الأحوال بالوسائط لم يكن باباً مطروحاً شرعاً، وهذا ما

(١) المجلسي، بحار الأنوار ٨٨: ٢٨٥.

(٢) فضل الله، القرعة والاستخارة: ١٣٥، وإن كان رأيه النهائي هو جواز النيابة.

يكفي في حصول شكٍّ حقيقي في شمول العناوين العامة لظاهرة الاستخارة، وسيأتي ما يفيد في نكتة ذلك.

الوجه الثاني: اعتراف ابن طاووس وغيره كما تقدّم بعدم وجود أيّ نصّ في التوكيل أو النيابة في الاستخارة، ولو ضعيف السند.

إلا أنّ هذا الوجه لا يكفي لوحده، لإمكان اتكال النصوص على عمومات النيابة والتوكيل وغير ذلك من الوجوه السابقة، نعم، ينفع هذا الوجه مكمّلاً للوجه السابق، حيث يعزّز من قوّته.

الوجه الثالث: ما ذكره العلامة المجلسي، من أنّ المضطرّ أولى بالإجابة، ودعاؤه أقرب إلى الخلوص، وصاحب الحاجة هو المضطرّ[1].

ويناقش أولاً: غايته مرجوحيّة الاستنابة لا عدم مشروعيّتها، ولعلّ ظاهر كلامه أنّه يريد ذلك.

ثانياً: عدم صدق أولويّة المضطرّ للاستجابة، إذ قد يكون غيره متوفّراً على خصوصيات الاستجابة أكثر منه، ومثاله دعاء النبي لشخص ودعاء الشخص لنفسه، فإنّه لا دليل على أولويّة إجابة الثاني دون الأوّل.

الوجه الرابع: إنّ الاستخارة ـ كما هو واضح من نصوصها ـ نوعٌ من المستحبّات الدعائية والتوسّلية والتقرّبية، والعباديات لا تقبل النيابة[2].

وهذا الوجه له صغرى وكبرى:

أما الكبرى فقد اتفقوا عليها، وهي أنّ العبادات لا تقبل النيابة إلا بدليل خاصّ، كما في مورد الحج، ومقتضى الأصل فيها المباشرة، بل إنّ كلام الأصوليين

(١) بحار الأنوار ٨٨: ٢٨٥.

(٢) فضل الله، القرعة والاستخارة: ١٣٥ ـ ١٣٦، وإن كان رأيه النهائي هو جواز النيابة.

في أنّ مقتضى إطلاق صيغ الأمر هو المباشرة، وأنّ الاستحباب لا يسقط بالاستنابة جارٍ هنا أيضاً.

وأما الصغرى، فإنّ من يراجع مجمل نصوص الاستخارة في كلّ الأبواب لا ينتابه شكّ في أنّها صيغت على شكل دعاء وتوجّه إلى الله تعالى، وإن كانت غايتها معرفة حال أمرٍ من الأمور، إلا أنّ البُعد القربي والتوسّلي والدعائي لا ينبغي هدره فيها، كيف وحقيقتها اللغوية والمصطلحية ـ كما تقدّم ـ تقوم على الطلب، ولا يصدق الدعاء ولا الطلب ولا التضرّع ولا التوسّل عبر النيابة كما هو واضح، كيف وغالب الناس إن لم يكن جميعهم يستنيبون ولا يستحضرون الله ودعاءه أساساً هنا، فكيف يمكن تحصيل جوهر الاستخارة ـ وهو جوهر عبادي توسّلي ـ بمثل النيابة؟ وهل يصدق أنّه فعل مستحباً عندما استناب؟!

وعليه، فالاستخارة الدعائية والاستشارية يفترض فيها المباشرة، ونحن نشكّك في كفاية الاستنابة فيها بحيث تحقّق هذه الاستنابة عنوانَ الإتيان بالاستخارة من قبل الموكِّل وتحقيقه للمستحبّ.

نعم، يمكن تخريج الحالة القائمة اليوم:

أ ـ إما على طريقة الاستشفاع، ولكنّها غير النيابة ولا تُحقّقُ ثوابَ الاستخارة لصاحب الحاجة، وتُبنى على الثقة بالشفيع، فهي أمر أجنبي عما نحن فيه.

ب ـ أو على طريقة أن يكون النائب نائباً في مجرّد قبض حبّات السبحة مثلاً، وهذا لا بأس به؛ لعدم اشتراط اتحاد المستخير مع قابض السبحة أو عادّ الحصى أو فاتح المصحف أو مفسّره، كما أشار إلى ذلك الشيخ جعفر كاشف الغطاء[1].

(١) كشف الغطاء ٣: ٢٩٩.

وكلا هذين الفرضين لا يتماهى مع واقع النيابات الحاليّة، فمن يُنيب اليوم في الاستخارة لا يحقّق الاستخارة المستحبّة ولا يُحرَز تحصيلُه لثوابها، وأما عمله بنتائج استخارة النائب فهو جائز لامانع منه في نفسه، وهو مبنيٌّ على الثقة، لكنّه غير باب الاستخارة بالمعنى الدقيق.

٥. إجازة الاستخارة

لم أرَ هذا البحث إلا عند بعض متأخّري المتأخّرين، ويظهر رواجه عند بعض المتشرّعة في بعض الأوساط اليوم، حتى أنّ أحد الفقهاء الذين طرحوا هذه المسألة نسبه إلى المتشرّعة[١].

والمقصود بإجازة الاستخارة أنّ من شروط الاستخارة أن يكون فاعلُها مجازاً، بمعنى أنّ لديه إجازة مسبقة من شخص آخر يسمح له فيها بممارسة الاستخارة، وإلا كانت استخارته باطلة، وهذا الشخص الآخر إمّا هو المعصوم أو شخص له مقام روحي سامٍ، أو هو وليّ الأمر.

ولديّ ظنّ بأنّ هذه الفكرة التي ظهرت حديثاً قد تكون من تأثيرات العقل الصوفي والعرفاني الذي يؤمن بمرجعيّة القطب أو الأستاذ، وبأنّ الأوراد والأذكار والبرامج العباديّة لابدّ وأن تكون تحت إشراف الشيخ وبإجازته، وأنّ المُريد لا يمكنه الاستبداد بذلك قبل بلوغه مرتبة سلوكيّة وكمالية خاصّة.

وقد سمعنا شفاهاً عن المرجع الديني المعاصر السيد موسى الشبيري الزنجاني أنّه ينقل عن والده السيد أحمد أنّه التقى بالإمام المهدي وأعطاه إجازةً بالاستخارة،

---

(١) ما وراء الفقه ج٣، ق١: ٢١٨.

كما أجاز له أن يجيز، فأجاز الوالد لولده السيد موسى بذلك.

كما يُذكر أنّ السيد عبد الكريم الكشميري (١٩٩٩م) المعروف بتقواه وروحانيّته حصل على عددٍ كبير من إجازات الاستخارة من السابقين عليه، وتتداول هذه القضية في بعض الأوساط المعروفة بمجال الاستخارة أيضاً. وقد جاء في بعض الكتب التي تحدّثت عن حياته أنّه قال بأنّه أخذ من شيخه برنامجاً للاستخارة، وكان شيخه هو الشيخ علي أكبر الأراكي، وبعد مدّة رأى الإمام عليّاًعليه السلام في المنام ومعه النبيّ نوحعليه السلام، وأنّ الإمام علياً أعطاه سبحةً، كما رأى مناماً آخر أنّ السيد أبو الحسن الإصفهاني قد أعطاه في صحن أمير المؤمنين، سبحةً أيضاً[1]، الأمر الذي فُسّر على أنّه تفويض له بالاستخارة وإجازة.

ويذكر بعضهم ـ مثل الشيخ محمد علي الكرامي المعاصر المعروف بمجال الاستخارة أيضاً ـ أنّ الإجازة التي يحصل عليها الإنسان للاستخارة تكون بطرقٍ خاصّة أيضاً كالمنام والرؤيا ونحو ذلك، مما يُفهم منه أنّ مثل السيد الكشميري في منامه قد حصل على إجازة. ويذهب الشيخ الكرامي حفظه الله إلى تأثير الإجازة في الاستخارة، حتى أنّه يرى أنّ المستخير لو كان مُجازاً من أهل البيتعليهم السلام كانت استخارته أقوى من شهادة عدلين[2].

والمستند المطروح هنا هو أنّ بعض الروايات ورد فيه تعبير «استخار أو يستخير» فعندما سئل الإمام ماذا يفعل فلان، قال: «يستخير»، وهذا التعبير مشابهٌ تماماً لتعبير «يروي عني»، بمعنى أنّني أجيزه في الرواية عنّي، فيكون المراد أنّ الإمام هنا

(١) انظر: علي أكبر صداقت، آفتاب خوبان: ٤٤؛ وللمؤلّف نفسه أيضاً: روح وريحان، شرح أحوالات ومكاشفات آيت الحقّ سيّد عبدالكريم كشميري: ٦٤ ـ ٦٥.

(٢) انظر: موقعه الشخصي، مصدر سابق.

يجيز للطرف الآخر أن يستخير، وهذا ما يثبت مفهوم الإجازة[١].

وهذا الكلام واضح الضعف، وذلك:

أولاً: لظهور هذه الروايات في بيان الموقف الشرعي والوظيفة، لا في الإجازة، وإلا لزم في كلّ الأحكام الشرعيّة أن نفترض كونها مشروطة بالإجازة، فلو سئل فقال: «يغسل يده»، أو «يتوضأ» أو «يعيد صلاته» أو «يبيع» أو «يطلّق» وغير ذلك، لزم فهمها بأنّها إجازات، وهذا في غاية الغرابة، ولا مبرّر له لا لغةً ولا عرفاً ولا نصّاً.

ثانياً: إنّ مثال: «يروي عنّي» وما شابهه إنّما فهمنا منه الإجازة، إما بمناسبات الحكم والموضوع، أو بقرينة «عنّي» الظاهرة في أنّه في مقام الترخيص بشأنٍ يتّصل به شخصياً، وأين هذا مما نحن فيه؟!

ثالثاً: لو كان ذلك صحيحاً للزم شيوع هذه الظاهرة في القرون الأولى؛ لأنّ المسألة محلّ ابتلاء، ولم ينقل في أيّ رواية أو حديث، لا إجازة عامة ولا خاصّة صريحة تدلّ على هذا الأمر.

وبهذا يظهر أنّ فكرة الإجازة في باب الاستخارات لا أصل لها ولا مستند، وقد وجدت بعض المعاصرين يفتي صراحةً بذلك أيضاً[٢]. ويتعزّز ذلك بأنّ الاستخارة ظاهرة قربيّة ودعائية روحها الانفتاح على الله تعالى، وهو أمرٌ لا حاجة معه إلى إجازة أو إذن مسبق كما هو المعروف من مذاق الشارع، لاسيما في الاستخارة الدعائيّة، ومعه فلا حاجة للبحث عن صفات المجيز كما فعل بعضهم[٣]، وإن

(١) انظر: ما وراء الفقه ج٣، ق١: ٢١٨.

(٢) راجع: التبريزي، صراط النجاة ٩: ٨١.

(٣) ما وراء الفقه ج٣، ق١: ٢٢٠ ـ ٢٢١.

رَفَضَ فكرة الإجازة، وهل المجيز هو مرجع التقليد أو ولي الأمر أو الوالد أو غير ذلك؟

٦. الاستخارة بعد الاستخارة أو تكرّر الاستخارة

هل يمكن للإنسان بعد أن استخار على فعلٍ ما وخرجت له النتيجة سلباً أو إيجاباً، أن يستخير مرّةً أخرى على نفس الفعل أم لا؟

من الواضح أنّه لا مانع من ذلك في الاستخارة الدعائية، فقد ورد الحثّ على الدعاء والإلحاح فيه، وأما الاستخارة الاستشاريّة فإذا لم يحصل الجواب فيها، كما لو قام باستخارة القلب فلم يُلقَ في قلبه شيء أو فعل استخارة المصحف الشريف فلم يفهم شيئاً من الآية الكريمة ولم يجد من يعنه، فلا مانع من تكرار الاستخارة هنا؛ لعدم تحقق الجواب فيها عملاً حسب الفرض.

إلا أنّ الكلام في حالة تحقّق الجواب في الاستخارة الاستشاريّة، حيث قد يقال بشمول إطلاقات الأدلّة لتكرار الاستخارة ثانياً وثالثاً.

إلا أنّ الصحيح أنّه لا دلالة على شمول الأدلّة لثاني الاستخارات وثالثها مع وحدة الموضوع وخروج الجواب، وفاقاً لظاهر فتاوى بعض المتأخّرين من الفقهاء[١]، فإنّ هذا هو المفهوم من لسان الأدلّة، حيث يقول له بأن يفعل كذا وكذا؟ فإذا خرج كذا وكذا فافعل أو لا تفعل، وهذا ما يفهم منه العرف أنّ النكتة الغرضيّة قد تحقّقت وأنّه قد تمّ الانتقال إلى مرحلة العمل، لهذا طلب منه الفعل أو

---

(١) راجع: الخوئي، صراط النجاة ٢: ٤١٨ ـ ٤١٩؛ والخامنئي، أجوبة الاستفتاءات ٢: ١٢٢؛ والسيستاني، فقه المغتربين: ٣٢٧ ـ ٣٢٨، واستفتاءات: ٦٦٩؛ والتبريزي، صراط النجاة ١٠: ٤١٧؛ وناصر مكارم الشيرازي، الفتاوى الجديدة ١: ٢٢٣.

عدم الفعل.

يضاف إلى ذلك أنّ الاستخارة ـ لو بنينا على كونها مشروطة بالتحيّر كما هو الصحيح ـ فلابدّ من فرض ارتفاعه ولو تعبّداً بنصوص الاستخارة نفسها بعد إجرائها، فإنّ النص عندما يقول: افعل، ففي هذه الحال هو يلغي التحيّر ولو تعبّداً فلا معنى للاستخارة بعد الاستخارة، ولا موضوع لها، فتكون الثانية لغواً لا يحرز شمول الأدلّة لها، فهذا كمن يسأل عن شيء فيجاب، ثم يسأل عنه مرة ثانية. هذا، وإن لم يتم إلغاء التحيّر واقعيّاً، فإنّ الاستخارة لا تغيّر رؤيتنا للواقع، فلو كنّا نحتمل الضرر من شيء فاستخرنا فبانت جيّدة، فإنّ احتمال الضرر ـ كما يقول السيد الخوئي[1] ـ لا يزول بنتيجة الاستخارة.

نعم، لو تغيّر الموضوع، كما لو مضت مدّة زمنية معتدّ بها على الاستخارة الأولى، أو طرأت بعض الحيثيات المؤثرة في موضوع المسألة التي يراد الاستخارة لها، فلا مانع من التكرار، بل ليس بتكرار حقيقةً كما هو واضح، وإنما هو استخارة على أمرٍ جديد.

وكذا لو استخار على مجموع أمور، فله ـ كما يقول الشيخ كاشف الغطاء[2] ـ الاستخارة بعدها على كلّ واحدة على حدة؛ لتغاير المتعلّق في الاستخارتين.

وأما ما يفعله بعض المتشرّعة في عصرنا ـ لاسيما عندما لا تعجبه نتيجة الاستخارة، مما قد ينافي الرضا والتوكّل ـ من التصدّق، ثم الاستخارة مرّة ثانية، على أساس احتمال رفع المفسدة بفعل التصدّق، فهو غير واضح عندي، فإنّ مقتضى الاستصحاب بقاء الوضع على ما هو عليه وعدم ثبوت تغيّر موضوعي بالصدقة،

---

(١) راجع: الخوئي، صراط النجاة ٣: ٣١١.

(٢) كشف الغطاء ٣: ٣٠٠.

فإنّ الصدقة تدفع البلاء، لكن لا يحرز ذلك في كلّ الصدقات، إذ لعلّ هناك مانع، بل حتى لو فرضناه لا يُحرز رفع هذه الصدقة لهذا البلاء الخاص المتعلّق بموضوع الاستخارة مادام من الممكن رفع بلاء آخر بها لا نعلمه، بل رفعها للبلاء بنحو الاقتضاء على قول.

فالصحيح لغوية الاستخارة التكرارية؛ لانعدام الموضوع، والبقاء على الاستخارة الأولى، فلو فعلها لا معنى للتحيّر بعد ذلك لو تعارضتا[1]. نعم الاستخارة الثانية ليست حراماً شرعاً، إنّما الكلام في شمول النصوص لها وكونها مشمولة للاستحباب أو للآثار المترتّبة، مع نسبة ذلك للمولى سبحانه، وهو ما لا دليل عليه.

٧. استخارة الترك، والاستخارة على الاستخارة

لاستخارة الترك معنيان:

المعنى الأولى: أن يكون الترك فعلاً يُقدم عليه المكلّف، كما لو كان موظّفاً وأراد ترك وظيفته، ففي هذه الحال لا شك في شمول أدلّة الاستخارة له؛ لأنّه عرفاً يريد الإقدام على فعل.

المعنى الثاني: أن يكون المراد بالترك أمراً سلبياً عدميّاً، كأن يستخير على الزواج فتكون استخارته استخارة فعل، ويستخير على عدم الإقدام على الزواج فتكون استخارته استخارة ترك غير مسبوق بوضع معيّن يخرج منه بالترك.

وقد راجت هذه الاستخارة ـ بالمعنى الثاني ـ في الفترة الأخيرة، حتى أنّ بعض الناس يستخيرون على الفعل، ثم يستخيرون على تركه، فإذا خرجت جيدة فيهما دلّ

---

(١) حول تعارض الاستخارات راجع: اللاري، مجموعة مسائل ١٠: ٥٣٢ ـ ٥٣٣.

ذلك على التخيير عندهم.

ولم أجد أحداً طرح هذا الموضوع قبل السيد شهاب الدين المرعشي النجفي (١٤١٠هـ)، إلا الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ)، حيث قال: «لو استخار على الفعل والترك فلا مانع»[١]، بل إنّه قال: «ولا مانع من الاستخارة على الاستخارة والاستشارة، والاستشارة على الاستشارة والاستخارة»[٢].

نعم، جاء الوضوح في كلمات السيد المرعشي النجفي، حيث ذكر في وصيّته أنّه قد التقى بالإمام المهدي وأنّه الذي قال له أن يستخير خيرة الترك، وأنه إذا أراد الاستخارة استخار أولاً على الفعل، ثم استخار على الترك.

وعليه، فالبحث هنا، تارةً في مقتضى أدلّة الاستخارة، وثانية في ما ذكره السيد المرعشي النجفي:

أما أدلّة الاستخارة المتوفرة بين أيدينا، فمن الواضح أنّ نظرها إلى القيام بأمر فيستخير الله عليه، ولا يفهم العرف في استخارة الترك أنه استخار على القيام بأمر، بل هو استخار على عدم القيام به.

كما أنّ ظاهر أدلّة الاستخارة أنّه حين ينوي الفعل الفلاني ويستخير عليه، فإنّ المطلوب حينئذٍ ترتيب الأثر على هذه النتيجة كما تدلّ نفس النصوص، وهذا منافٍ بظاهره لفرض استخارة أخرى متعلّقة بالترك بعد استخارة الفعل، ثم ترتيب الأثر على مجموعهما مثلاً، فإنّ هذا خلاف طريقة النصوص الواردة في الاستخارة والمرشدة إلى كيفية التعاطي معها، ومع نتائجها.

إنّ تعبير النصوص بـ «إذا أردت القيام بأمر» أو «أردت شيئاً»، فضلاً عن

(١) كشف الغطاء ٣: ٣٠٠.

(٢) المصدر نفسه.

مواردها يفهم منه العرف الاستخارة على فعل هذا الأمر لا على تركه، ولهذا رأينا استخارة الرقاع تنظر إلى «افعل» لأخذ النتيجة في الإقدام على الفعل، لا أنّها تنظر إلى صيغة «افعل» حتى إذا ما خرجت ترك الإنسان الفعل. فما أفهمه من مجمل النصوص أن جوّها العام وموردها وظاهر أجزائها وتركيبتها.. ذلك كلّه يساعد على الاستخارة على الإقدام على شيء، فضلاً عن غرابة النصوص وبعدها عن مورد القيام باستخارتين للفعل الواحد: إحداهما للفعل والأخرى لترك هذا الفعل نفسه.

وأما ما نقله السيد المرعشي النجفي، فهو حجةٌ له وعليه بموجب اطمئنانه الشخصي، إلا أنّ الاعتماد على خبر الواحد في عصر الغيبة ناقلاً عن الإمام المهدي، سواء ادّعى الرؤية في المنام أم في اليقظة مشكلٌ؛ لأسباب عدّة لا نستأنف بها بحثاً الآن، ولا أقلّ من أنّ حصول الاطمئنان للرائي نفسه بأنّ من رآه هو المهدي لا يثبت كون المرئيّ واقعاً هو الإمام المهدي نفسه، لو سُلّم إمكان رؤيته في عصر الغيبة، إذ ما الدليل على ذلك؟ وما الدليل على أنّ اطمئنانه هذا مطابق للواقع؟ بل حتى لو قال له ذلك الشخص بأنّني المهدي ما هو الموجب لتصديقه إن لم يقم دليلاً على دعواه من معجزةٍ أو غير ذلك، فلابد لإثبات ذلك كلّه من شواهد وقرائن إضافيّة تحفّ بالحادثة لإثبات صحّتها. على أنّه من الممكن أن تحصل أمور غريبة لكنّ شخص الرائي هو الذي يُسقط عنوان «المهدي» على الشخص المرئيّ صاحب الكرامة التي وقعت، دون أن نلتفت إلى أنّ هذا الإسقاط كان من عنده، كأن يرى شخصاً في الصحراء فجأةً فيساعده، ثم لا يعود يراه، فيسقط عنوان (المهدي) عليه بلا دليل، وإنما لشدّة الربط الذهني، ومن الممكن أن يكون شخصاً آخر أو وليّاً من

الأولياء.

وأمّا الاستخارة على الاستخارة.. مما ذكره الشيخ جعفر كاشف الغطاء، فإذا قلنا بشرط التحيّر وحصل له تردّد في أن يعتمد الاستخارة في هذا المورد أم لا، فله الإقدام على الاستخارة على الاستخارة، ما لم يكن المورد مشمولاً بخصوصيّاته لنصوص الدعوة إلى الاستخارة، وأما في غير ذلك فهو خلاف ظاهر النصوص؛ لأنّ النصوص تجعل متعلّق الاستخارة الفعل لتعرّف صلاحه، وهي منصرفة عن الاستخارة على الاستخارة لاسيما مع عدم أخذ قيد التحيّر، على أنه لو كانت أدلّة الاستخارة مطلقة للزم المحال، حيث يستحبّ أن يستخير على الاستخارة التي متعلّقها استخارة أخرى متعلّقها استخارة أخرى وهكذا، وهذه الموارد يكاد يطمئن الإنسان بأنّها منصرفة عن لسان الأحاديث الواردة.

فإما أن تكون الاستخارة بنفسها موجبةً لتحيّر الإنسان في الإقدام عليها بحيث تكون هي حدثاً في حدّ نفسه، فيجوز الاستخارة عليها على تأمل وارتياب، وإما غير ذلك فالأدلّة منصرفة عنها تماماً.

٨. خصوصيّات كيفيّات الاستخارة

هل أنّ الكيفيات المذكورة في نصوص الاستخارات خاصّة ويجب الالتزام بها لأداء الاستخارة أم أنّه يمكن للإنسان فعل أيّ كيفية أخرى ضمن السبحة أو حتى خارجها؟ وذلك بأن ينوي طريقة أخرى يعتمدها فإذا خرجت حبّات السبحة واحدة فهي غير جيّدة، وإذا خرجت اثنتين فهي جيدة أو بالعكس أو يستخدم طريقة أخرى غير السبحة والرقاع ونحوهما، فهل هذا ممكن أم لا؟

وهذا يعني أنّ كلّ التفاصيل الواردة في الروايات هي خصوصيّات إضافيّة

أُخذت على نحو تعدّد المطلوب، وليست كيفيّات حصرية، فيمكن للإنسان الدعاء بأيّ صيغة يشاء، وليس من الضروري أن يحصر نفسه في الصيغة الدعائية الواردة في النصّ.

يقول الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «والمستفاد من مجموع الروايات أنّه لا يتعيّن فيها صلاة، ولا دعاء، ولا قراءة، ولا ذكر، ولا رقاع، ولا قرآن، ولا سبحة، ولا عدد، وإنّما هي بمنزلة الدعاء في أن يخير له، ويدفع عنه الشرّ، من غير بيان، أو مع البيان في القلب، أو مع البيان في المصحف، أو السبحة، أو الحصى، أو الأعواد، أو الحبوب، أو بملاقاة شيء، أو مصادفته، أو غير ذلك»(١)، وقد مال بعض الفقهاء إلى عدم وجود خصوصيّة لطرق الاستخارة وكيفيّاتها، شرط عدم قصد الورود بما هو غير منصوص(٢).

وفي هذا المضمار توجد قاعدة تداولها العلماء أو جروا عليها في باب المستحبّات، فقد قالوا بأنّ المقيّدات في المستحبّات لا توجب تقييد المطلقات، بل تفيد خصوصيّات إضافية بنحو تعدّد المطلوب، على خلاف القاعدة في الواجبات، فإنّ مقتضى القاعدة هو التقييد، فلو جاء دليل: «صلّ الظهر» فدلّ على وجوب صلاة الظهر، ثم جاء دليل «صلّ الظهر في المسجد»، فإنّه يقيِّد إطلاقُ دليل «صلّ الظهر» بدليل كونها في المسجد مثلاً على كلامٍ وتفصيل لهم هناك. أما لو جاء دليل استحباب الوضوء لقراءة القرآن الكريم، ثم جاء دليل استحباب المضمضة حال الوضوء لقراءة القرآن فلا يتقيّد الأوّل بالثاني، بل نثبت كلّي الاستحباب، ونثبت استحباباً آخر للصيغة الخاصّة للوضوء المشتملة على المضمضة مثلاً.

---

(١) كشف الغطاء ٣: ٢٩٨.

(٢) انظر: اليزدي، سؤال وجواب: ١١؛ والسبزواري، مهذّب الأحكام ٩: ١٠١.

وغالب الظن أنّهم لجؤوا إلى هذا الأمر بعد بنائهم على قاعدة التسامح في أدلّة السنن، إذ ظهر عددٌ هائل من النصوص الواردة في المستحبّات، حتى المستحبّ الواحد صارت له كيفيّات وحالات وأشكال وطرائق، فأرادوا التوفيق بينها والجمع، وإلا وقع تعارضٌ كبير من وجهة نظرهم، فجرّهم ذلك إلى فكرة تعدّد المطلوب في باب المستحبات.

والحقّ أنّ نظام الفهم اللغوي والعرفي لا فرق فيه بين استحباب ووجوب من حيث قوانين العموم والخصوص والإطلاق والتقييد ما لم يعلن المتكلّم نظاماً خاصاً له وعليه:

١ ـ فإذا كان التنافي بين المطلق والمقيّد تنافي المثبت والنافي أو تنافي الحكومة المضيّقة أو ما شابه ذلك، فلابد من تقييد المطلق، ومن هذا القبيل ما أشار له السيد محسن الحكيم منتقداً إطلاقيّة قاعدة عدم حمل المطلق على المقيّد في المستحبات، من كون النصوص المقيدة قد جاءت في سياق شرح الماهيّات والكيفيات وما يعتبر في الشيء وما لا يعتبر، ففي هذه الموارد تجري قوانين الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة والقاطعيّة والرافعيّة وغيرها[1].

٢ ـ وأمّا إذا كانت النسبة هي النسبة بين مثبتين، فيرجع لقواعده الخاصّة التي قرّرت في أصول الفقه الإسلامي.

٣ ـ وأما فهم تعدّد المطلوب، فهو مختلف بين الموارد بحسب طريقة البيان والسياق ومناسبات الحكم والموضوع.

وعليه، فإذا رجعنا إلى نصوص الاستخارة، فإنّ ظاهرها بيان الماهيّة والكيفية

---

(١) محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٥: ٥٩٥.

والطريقة، لا سيما وأنّ مثل خبر المفضل بن عمر المتقدّم قد ورد فيه أنّهم يستخيرون بكذا وكذا فعرّض بهم الإمام وقال: «وتحسنون؟! والله ما تحسنون». ثم ذكر لهم طريقاً خاصّاً، وهو ما ظاهره بيان الكيفيات والماهيّات، الأمر الذي لا موجب معه للخروج عن موردها. نعم، عندما تصحّ مجموع روايات الاستخارة نفهم أنّ هناك عدّة طرق لها ذكرها أهل البيت، ولعلّ هناك طرقاً أخرى أيضاً لم تصلنا، أما أن نعتمد نحن طريقة خاصّة بنا غير واردة في النصّ فهذا ما يحتاج إلى دليل.

من هنا، قد يقال بأنّ الدليل هو الروايات العامّة الحاثة على الاستخارة دون بيان الكيفيّة، فيتمسّك بإطلاقها ونثبت صحّة وجواز الاستخارة بأيّ طريقة يصدق عليها عرفاً أنّها استخارة، وأمّا روايات الكيفيّات الخاصة فنعتبرها طرقاً خاصّةً في الاستخارة ذات امتياز[1]، بعد ضعف سند مثل خبر المفضل بن عمر المتقدّم.

إلا أنّ في النفس شيئاً هنا من هذا، لو أخذ مجموع الروايات بعين الاعتبار؛ لأنّه وإن كنّا نقبل به في باب الاستخارة الدعائيّة لوجود عمومات قرآنية وحديثيّة حاثّة على مطلق الدعاء، مع ترغيب باختيار الأدعية المنصوصة المأثورة، ونقبل به لو كان دليل مشروعيّة الاستخارة هو عمومات القرعة، إلا أنّنا لا نحرز وجود عمومات ومطلقات ناظرة إلى الاستخارة الاستشاريّة، كما بيّنا سابقاً، ولا نملك نصّاً عاماً في الاستخارات الاستشاريّة غير نفس نصوص الكيفيّات والطرق. نعم من الممكن إلغاء بعض الخصوصيّات الجزئية عرفاً ـ كما تقدّم عند الحديث عن استخارة العدد والسبحة ـ تجعل الجوز مكان حبّات السبحة، أو نحو ذلك مما قد يساعد الفهم العرفي عليه، أما ما هو أزيد من ذلك فمن الصعب إثباته بعد البُعد العبادي

(١) انظر: فضل الله، القرعة والاستخارة: ١٠٥.

الموجود في الاستخارات. ولعلّه لهذا احتاط جداً بعض الفقهاء المعاصرين هنا[١].

٩. آداب الاستخارة و المستخير

قد ذكرت للاستخارة آداب عدّة، ومنها:

١ ـ ملاحظة شرف المكان كالمسجد.

٢ ـ ملاحظة شرف الزمان كيوم الجمعة.

٣ ـ ملاحظة شرف الحال، كحال السجود والطهارة.

٤ ـ القطع في الدعاء على الوتر، وفسّر بأن يقول: استخير الله برحمته خيرةً في عافية، خمساً أو سبعاً أو مائةً وواحد.

٥ ـ عدم التكلّم في أثناء الاستخارة.

٦ ـ طلب العافية عند الاستخارة.

٧ ـ قراءة الدعاء والكيفيّات الخاصّة عند الاستخارة.

٨ ـ التوجّه الباطني والتركيز، وأن تكون صلاته واستخارته صلاة مضطرّ.

٩ ـ التسليم للنتيجة والرضا والتوكّل.

١٠ ـ مراعاة آداب الدعاء والصلاة والسؤال.

١١ ـ التوبة والاستغفار.

إلى غيرها من الآداب التي ذكروها[٢]، وجاءت ببعضها النصوص في الاستخارة بعينها كما تقدّم، وبعضها واردٌ في مطلق الأدعية لا في خصوص الاستخارات،

(١) محمد الصدر، ما وراء الفقه ج٣، ق١: ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

(٢) انظر تفاصيلها عند: محمّد رضا نكونام، دانش استخارة ١: ١٨٥ـ ٢٨٩؛ وموسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١١: ٢٨٨ ـ ٢٨٩؛ وفتح الأبواب: ٢٩٨ ـ ٣٠٠.

وبعضها قد يناقش في الدليل عليه بخصوصه، ولا نطيل الكلام فيها.

خاتمة في نتائج بحث الاستخارة

أبرز النتائج التي توصّلنا إليها هنا نشير إليها باختصار بالغ، ما يلي:

١ ـ عدم حرمة الاستخارة مطلقاً، بل ثبوت الاستخارة الدعائيّة خاصّة، وخصوص استخارة القلب والاستشارة على أبعد تقدير من الاستخارات الاستشاريّة، وعدم ثبوت كلّ من استخارة السبحة والرقاع والبنادق والطير والمصحف. ولعلّه لما توصّلنا إليه ذكر بعض الفقهاء ـ مثل السيد السيستاني والشيخ جواد التبريزي[1] ـ أنّ الاستخارة يؤتى بها رجاءً، مما يكشف عن عدم استحبابها عنده.

٢ ـ إنّ متعلّق الاستخارة الاستشاريّة هو الأمر المباح، أو الخصوصيات الفرديّة للأمر غير المحرّم ولا المباح بالمعنى الأخص على تفصيل، أمّا الدعائية فتشمل كلّ الموارد الجائزة، بل تشمل فعل الواجب وترك الحرام.

٣ ـ اختصاص مورد الاستخارة الاستشارية دون الدعائيّة بالأمور المهمّة والفرديّة على تفصيل.

٤ ـ جواز مخالفة الاستخارة.

٥ ـ اختصاص الاستخارة الاستشارية ـ دون الدعائيّة ـ بحال التحيّر على تفصيل.

٦ ـ بطلان النيابة فيها وكذلك بطلان اشتراط الاجازة، نعم الاستشفاع جائز

---

(١) انظر: التبريزي، صراط النجاة ١: ٥٥٣؛ والسيستاني، فقه المغتربين: ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

فيها وهو غير النيابة.

٧ ـ بطلان استخارة الترك والاستخارة على الاستخارة على تفصيل.

٨ ـ بطلان تكرار الاستخارات غير الدعائيّة ما لم يتغيّر الموضوع.

٩ ـ ثبوت خصوصيّات الاستخارات الاستشاريّة ما لم تلغ بالفهم العرفي كخصوصيّة السبحة في استخارة العدد.

وغير ذلك من النتائج التي توصّلنا إليها بحمد الله تعالى.

هذا حاصل ما أردنا بيانه من بحث الاستخارة، ونسأل الله سبحانه وتعالى التوفيق لكلّ خير.

قاعدة الصحّة في العقود

الاتجاهات الفقهية بين التعميم والتخصيص

مقدّمة في بيان الاتجاهات والمناهج

تعدّ مسألة العقود المعهودة (المسمّاة) وغير المعهودة (غير المسمّاة)، من أهم بحوث فقه المعاملات والتجارات المعاصر، بل وغير المجال المالي والتجاري أيضاً؛ لأنّ هذا البحث يحدّد حركة الفقيه في التعامل مع مستجدّات العقود المالية المعاصرة، فقد شهد العالم أنماطاً جديدة من العقود والمعاملات في مجال التجارات والشركات والإجارات وغيرها، وواجه الفقيه هذه العقود الجديدة فأراد أن يعرف حكمها، وهنا تنوّع منهج الفقهاء في التعاطي مع هذا النوع من المعاملات والعقود، وكان الأبرز اتجاهان:

الاتجاه الأوّل: وهو الاتجاه السائد، حيث ذهب أنصاره الى اعتبار أصالة الفساد في العقود هي الأصل الأوّلي الحاكم بعدم ترتب الأثر الشرعي على أيّ عقدٍ من العقود ما لم نحكم بصحّته شرعاً. وبالرجوع إلى أدلّة تصحيح العقود، مثل: ﴿**أوفوا بالعقود**﴾، يلاحظ انصرافها إلى العقود التي كانت سائدةً زمان نزول النصّ كالبيع والإجارة والجعالة والنكاح والوكالة والحوالة والكفالة والمزارعة والمساقاة والمضاربة وغير ذلك، وتسمّى هذه العقود بالعقود المتعارفة أو العقود المعهودة أو العقود المسمّاة، وهذا يعني أنّ النص الذي صحّح العقدَ إنما صحّح هذه العقود المعهودة، ومن ثمّ فأيّ عقد جديد لم يُعهد سابقاً، كعقد التأمين مثلاً، فإنّ

علينا أن نقوم بتحليل بُنيته المعامليّة، فإن وجدناه يرجع في روحه وحقيقته المعامليّة إلى عقدٍ من العقود المعهودة أمكن ترتيب آثار ذلك العقد عليه والحكم بصحّته تبعاً لذلك، ما لم يشتمل على ما يوجب بطلانه في الشرع.

وأما إذا لم نتمكّن من تحويل هذا العقد أو اكتشاف حقيقته المعامليّة بما يرجعه إلى أحد العقود المتعارفة، فإنّه سوف يظلّ مشمولاً لأصالة الفساد الأوليّة في العقود؛ حيث إنّ دليل أصالة الصحّة الثانويّة في العقود لا يشمله حسب الفرض، بعد اختصاصه بالعقود المعهودة، التي لا يعبّر هذا العقد عن واحدٍ منها ولا يندرج ضمنها.

وعلى هذا الأساس، لاحظنا الفقه الإسلامي خلال العقود والسنوات الأخيرة يشتغل في القضايا المالية على تقديم تكييفات وتخريجات فقهيّة لهذه المعاملات، تُرجعها إلى عقود صحيحة معهودة، وهذه هي طريقة الكثيرين منهم في معالجة قضايا التأمين أو البيع الزماني أو بعض مسائل البنوك والمصارف والنقود، وغير ذلك.

الاتجاه الثاني: وقد رأى أنصار هذا الاتجاه أنّ الطريقة التي عالج الفريق الأوّل الموضوعَ بها غير صحيحة؛ لأنّ البُنية التحتية لها غير سليمة، والسبب في ذلك أنّ أصالة الفساد الأوليّة محكومة أو مورودة لقاعدة الصحّة الثانويّة في العقود. وقاعدة الصحّة عندما نلاحظ دليلها نجده لا يختصّ بالعقود المعهودة المسمّاة، بل ينصبّ على كلّ عقد يقع بين الناس، بحيث يحتوي مقوّمات العقد وضرورات وجوده، وهذا معناه أنّ شمول دليل الصحّة للعقود المعهودة ليس نهائياً، بل هي مجرّد تطبيقات له، وإلا فهو قادر على الشمول لكلّ عقدٍ مستحدث، غاية الأمر أنّه يشترط أن لا يكون العقد المستحدث محتوياً على مكوّنات قد حكم الشرع ببطلان

المعاملة معها، وهذا يعني أنه ليس المطلوب من الفقيه تحويل العقد الجديد إلى عقدٍ من العقود القديمة، وإنما المطلوب منه هو:

أ ـ التحقّق من عقديّة العقد الجديد وأنّه يصدق عليه عنوان العقد.

ب ـ التحقّق من عدم احتوائه على ما حكم الشرع بمنعه أو بالبطلان معه.

فإذا أحرزنا الأول، ولم نحرز المانع في الثاني، كفى ذلك في تصحيح العقود الحادثة والمستجدّة. وبهذا يفتح بابٌ كبير لتخريج الكثير من مستجدّات فقه المعاملات المعاصرة.

وعلى هذا الأساس، تبدو أهميّة هذا البحث في الفقه الإسلامي ومركزيّته ومساحة تأثيره الفقهي والقانوني؛ فإنّ القول بالرأي الثاني سوف يوفّر على الفقه الإسلامي الكثير من البحوث والتكييفات المطوّلة والطرق الكثيرة البعيدة المعقّدة للوصول إلى الهدف. أما اختيار القول الأوّل فسوف يفرض على الفقيه تقديم التخريجات الفقهيّة للمعاملات الجديدة بما يرجعها إلى عقدٍ من العقود المتعارفة، ومن ثم يلزم ترتيب أحكام هذا العقد الخاصّ على هذه المعاملة الجديدة.

وسوف نحاول في هذه الوريقات عرض الموضوع وتوضيحه، وبيان اتجاهات الرأي فيه، مع بعض الإثارات هنا وهناك، للخروج باستنتاج فقهي، ذلك كلّه بطريقة موجزة مختصرة.

تعارف العقود، شرح المعنى وتفكيك المصطلح

عندما نتأمّل في أحد التعابير الأكثر شيوعاً هنا، وهو (العقود المتعارفة والعقود غير المتعارفة)، نجد مدلولين للموضوع:

المدلول الأوّل: أن يكون التعارف وعدمه، ملاحظاً بالقياس إلى عصر النصّ

والتشريع، فعندما نزلت آية الوفاء بالعقود كان نظرها إلى العقود المتعارفة في ذلك الزمان كالبيع والإجارة، دون غيرها كعقد التأمين مثلاً. وهذا الموضوع هو الذي يشكّل محور مقالتنا هذه.

المدلول الثاني: أن يكون التعارف وعدمه، ملاحظاً بالقياس إلى العُرف العام، فعقد البيع عقد متعارف، وكذلك عقد التأمين فإنه متعارفٌ سائد اليوم بين العقلاء، لكنّ بعض العقود قد تكون معروفةً في دوائر محدودة جداً وغير متداولة، كأن تتعارف معاملة في بعض قرى شرق الأرض أو غربها، فهنا يكون هذا العقد غير متعارف، فليس المعيار هنا هو الزمان، ومعروفية عقد في زمان دون زمان، وإنما كونه عقداً نادراً، لا يعرفه الناس. وهنا إذا قال الفقيه بأنّ دليل صحّة العقود منصرفٌ إلى العقود المتعارفة، فليس قصده ما تعارف عصر النص، بل قصده العقد المعروف بين الناس والمتداول، في مقابل النادر أو الغريب. فلا ينبغي الخلط بين المفهومين كما قد يقع فيه كثيرون.

ولو أعدنا النظر في كلمات العلماء المتأخّرين مرّةً أخرى، وقمنا بتحليلها من جديد، لرأينا أنّ التعارف ـ بصرف النظر عن طبيعة المدلولين السابقين له ـ يقع على أنحاء:

النحو الأول: التعارف النوعي، بمعنى أنّ نوع هذه المعاملة معروفٌ إما في عصر النصّ أو في العُرف العام، مثل عقد البيع فهو عقد معروفٌ، وهذا معناه كفاية التعارف النوعي في تصحيح كلّ أنواع البيوع إلا ما خرج بالدليل، حتى لو كان صنفه غير معروف، مثل بعض البيوع المستجدّة، كالبيع الزماني، فإنّ النوع وهو البيع معروف كما تقدّم، لكن الصنف، وهو البيع الزماني، غير معروف.

النحو الثاني: التعارف النوعي والصنفي، بأن يكون نوعه وصنفه معروفين،

لكنّ شخصه غير معروف، كأن يبيع الثمار (وهو بيع معروف نوعاً وصنفاً) لكن بطريقة وبخصوصيات يضعها الطرفان لا وجود لها عند غيرهم، فهذا يصدق عليه العموم، لكنّه مع ذلك فيه ضربٌ من الغرابة والندرة.

النحو الثالث: التعارف النوعي والصنفي والشخصي، وقد صار المعنى واضحاً.

وعليه، فسوف نلاحظ أنّ بعض الفقهاء أثار مسألة المعروفية على المستويات الثلاثة هذه، ونظرياً يمكن توضيح كلامه كما يلي:

١ ـ لو أخذنا المعروفية بالمعنى الزمني، أي العقود المعهودة عصر النصّ، فقد نفهم منها كفاية معروفيّة نوع العقد، وبهذا يصحّ التمسّك بالعموم لإثبات صحّة أو لزوم البيع الزماني، لصدق معروفيّة نوعه، وهو البيع. وقد نفهم منها ضرورة معروفيّة الصنف والنوع وعدم كفاية معروفيّة النوع خاصّة، وهنا قد لا نحكم بشمول العمومات للبيع الزماني، وهكذا.

٢ ـ وأما لو أخذنا المعروفيّة بالمعنى العرفي العقلائي، فأيضاً قد نقول بانصراف العمومات إلى كفاية معروفيّة النوع، أو النوع والصنف، أو النوع والصنف والشخص و..

فهذا التعدّد في الأنحاء يتداخل مع بحث المعروفيّة بالمعنيين السابقين، ويجب التدقيق في تحليل كلمات الفقهاء على هذا الصعيد، تماماً كما يجب التدقيق في اختيار النتائج الاجتهاديّة.

التطوّر التاريخي لموضوع البحث

من الصعب العثور على بحث مركّز في مكان من الأبواب الفقهيّة، يعالج هذا الموضوع عند الفقهاء ما قبل الشيخ الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ)، أي ما قبل القرن

الثالث عشر الهجري، وإنما ينبغي استنباط موقفهم من خلال طريقة تعاملهم مع المعاملات، فنحن لا نجدهم ـ عادةً ـ يتحدّثون عن عقدٍ جديد فيصحّحونه نتيجة الأخذ بعمومات الصحّة أو إطلاقاتها، بل مجمل كلماتهم تتركّز حول هذه العقود والإيقاعات المعروفة والمتداولة، كالبيع وغيره. ولعلّه من هنا يصعب الجزم بتبنّي المتقدّمين لقاعدة التصحيح والتوسعة هنا، ما لم نقم باستقراء موسّع وتحليلي جداً لمساحة هائلة من بحوث العلماء، ولسنا بصدده الساعة.

ولعلّ ما يشهد لذلك هو حكم المشهور ببطلان عقد المغارسة، ويقصد بهذا العقد أن يتفق الطرفان على أن تكون الأرض من أحدهما والغرس مع العمل من الآخر، على أن يكون الغرس بينهما بالنصف أو الربع أو..[1]، والفرق بين المغارسة وكلّ من المزارعة والمساقاة أنّ الحاصل خاصّة مشترك في الأخيرين، أمّا في المغارسة فتكون العين المغروسة نفسها مشتركاً بينهما وملكاً مشاعاً..[2]، فإنّ حكمهم ببطلان عقد المغارسة يظهر منه أنّه ناتج عن حداثته وعدم شمول العمومات له نتيجة ذلك، مضافاً إلى عناصر أُخَر ذكروها في محلّه.

لكن كلّما اتجهنا نحو متأخّري العلماء، لاحظنا ظهور ثنائي العقد المتعارف وغيره، مستخدمين أكثر من تعبير مثل: العقود المتعارفة والعقود غير المتعارفة، وكذلك العقود المسمّاة والعقود غير المسمّاة، وكذا العقود المعهودة والعقود غير المعهودة وأمثال هذه التعابير.

---

(١) راجع: إيضاح الفوائد ٢: ٢٩٨؛ وجامع المقاصد ٧: ٣٩٢ ـ ٣٩٣؛ وجواهر الكلام ٢٧: ٩٣؛ والحدائق الناضرة ٢١: ٣٩٢؛ والروضة البهيّة ٤: ٣٢٠ ـ ٣٢١؛ ومسالك الأفهام ٥: ٧١.

(٢) انظر: الهاشمي، بحوث في الفقه الزراعي: ٣٦٩ ـ ٣٧٠.

وعندما نراجع كلمات الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) نجد تعبيراً يوحي بأنّ جمهور الفقهاء والسائد بينهم هو انحصار العقود بالمعهودة، ففي بحثه حول الكفالة ـ معلّقاً على كلمات المحقّق الأردبيلي ـ قال: «ولو قال: أنا أحضره أو أؤدي ما عليه، لم يكن كفالة، بل وعدةٌ وشرط غير داخل في عقد الكفالة، ولا غيره من العقود المعهودة المذكورة في كتب الفقهاء، وعقودهم منحصرة فيما ذكروه، كما لا يخفى...»[1]. فإنّ تعبيره يوحي بأنّ عقود الفقهاء هي هذه التي ذكروها في كتبهم، وأنّ أيّ عقدٍ جديد لا يدخل في ضمن ما حكموا بمشروعيّته وترتيب الآثار عليه.

ويستمرّ السيد علي الطباطبائي (١٢٣١هـ)، بمسيرة الاختصاص هذه، رافضاً شمول النصوص للعقود الجديدة[2].

ويواصل المحقّق النجفي (١٢٦٦هـ) مسيرة الفقه المدرسي في الحصر بالعقود المتعارفة، معتبراً أنّ عموم الوفاء بالعقود يراد منه ما هو المنساق من العقود المعهودة المتعارفة[3]، فانصراف الآية الكريمة يقع لصالح المتعارف من العقود[4].

ويذهب الميرزا حبيب الله الرشتي (١٣١٢هـ) إلى النظرية المدرسيّة، معتبراً أنّ الألف واللام في آية الوفاء بالعقود إنما هي للعهد لا للجنس، فتختصّ بما تعارف من العقود آنذاك[5]، بل يظهر منه نسبة ذلك إلى طريقة الأصحاب واتفاقهم[6]، وإن

(١) البهبهاني، حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٤٢٨ ـ ٤٢٩، وانظر: المصدر نفسه: ٤٨٢.

(٢) انظر: رياض المسائل ٨: ٥٩١.

(٣) جواهر الكلام ٢٢: ٢١٢ ـ ٢١٣.

(٤) انظر: جواهر الكلام ٢٢: ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٧٥، و٢٣: ٢٣٣ ـ ٢٣٤، و٢٦: ١٦١، ١٧٠، و٢٧: ٥٩.

(٥) فقه الإماميّة (الخيارات): ٣٧٦.

(٦) كتاب الإجارة: ٢٥٣.

أوحت بعض كلماته عدم قبوله بالتخصيص[١].

ويبدو من الآخوند الخراساني (١٣٢٩هـ) الميل للحصر والاختصاص، حيث قال: «..مع احتمال إرادة خصوص العقود المتعارفة، بأن يكون اللام للعهد فلا يكون حينئذٍ العموم دليلاً إلا على إمضائها في الجملة، ولا مجال للتشبّث بإطلاقها في نفوذها بأيّ نحوٍ وجدت وبأيّ طورٍ تحقّقت؛ لعدم وروده إلا في مقام بيان إمضاء أصل العقود المتعارفة، كما هو الحال في سائر إطلاقات الكتاب..»[٢].

ويعتبر السيد عبد الحسين اللاري (١٣٤٢هـ)، أنّ احتمال شمولها لمطلق العقود ـ ولو المخترعة والحادثة ـ هو أبعد الاحتمالات جداً وأضعفها، مختاراً أنّ المهم هو تداول نوع العقد لا شخصه أو صنفه بالضرورة[٣]، وقد بلغت هذه العقود عنده ثمانية عشر عقداً[٤]. لكن في أكثر من موضع من كلامه ما يوحي بقصده التعارف بالمعنى الثاني لا الأوّل.

كما يميل السيد مصطفى الخميني (١٣٩٨هـ) لاختصاص العمومات بالعقود المتعارفة بين الملل والأقوام حسب تعبيره[٥]، ممّا يضعه أيضاً في سياق المعنى الثاني للتعارف دون الأوّل.

ويظهر الميرزا القمّي (١٢٣١هـ) أنّه من الأوائل الذين مالوا ـ في بعض أبحاثهم ـ إلى شمول أدلّة الوفاء بالعقود لكلّ معاوضة ولو لم تكن من العقود المتعارفة[٦]،

---

(١) كتاب الإجارة: ١٠.

(٢) قطرات من يراع بحر العلوم وشذرات من عقدها المنظوم (كتاب الوقف): ٥.

(٣) اللاري، التعليقة على المكاسب ١: ٣١٧، ٤٤٤، ٤٤٧.

(٤) المصدر نفسه ٢: ٣٣٤.

(٥) مستند تحرير الوسيلة ٢: ٧.

(٦) انظر: جامع الشتات ٢: ٣٥٦.

وإن ظهر من كلامٍ آخر له ما هو العكس تماماً[١].

ويأتي بعده موقفٌ واضح وصريح من السيد محمد الطباطبائي (١٢٤١هـ)، حيث يرى أنّ «العقود جمعٌ معرّف باللام، فيفيد العموم الاستغراقي، وخروج بعض الأفراد منه بالدليل لا يوجب سقوط حجيّته بالنسبة إلى ما لم يقم دليل على خروجه، فإنّ العام المخصّص حجّةٌ في الباقي..»[٢].

ويظهر من المحقّق المامقاني (١٣٢٣هـ)، إقراره الضمني بنظريّة الاختصاص بالعقود المتعارفة، حيث يناقش في كيفية إحراز معهوديّتها في العصر النبوي فقط[٣].

ويذهب السيد كاظم اليزدي (١٣٣٧هـ) في غير موضع من كلماته إلى الالتزام بإمكان التمسّك بالعمومات للشمول لكلّ ما صدق عليه عنوان العقد ولو لم يكن متعارفا ومعهوداً. يقول في بحث المعاطاة: «لا يضرّ ذلك؛ لأنه يشمله العمومات من قوله أوفوا بالعقود وتجارة عن تراض والناس مسلطون والمؤمنون ونحوها. ودعوى انصرافها إلى المعهود كما ترى، فهو نوع من العقد، بل من التجارة؛ إذ ليس إلا الاكتساب. ويصدق في المقام. ولا يلزم في المعاوضة المالية أن يكون المبادلة بين المالين من حيث الملكيّة، بل قد يكون من حيث الإباحة من أحد الطرفين أو كليهما..»[٤].

ونجد الإيرواني (١٣٥٤هـ) يؤيّد التعميم أيضاً، فهو يقول في بحثه حول أجرة الحمّامي: «وأمّا الإشكال الثاني الذي ذكره المصنّف المختصّ بموضوع الإباحة

---

(١) راجع: المصدر نفسه ٤: ٤٦٣.

(٢) المناهل: ١٤٩.

(٣) انظر: غاية الآمال (ط. ق): ٣٣٨.

(٤) اليزدي، حاشية المكاسب ١: ٨١.

بالعوض، وحاصله خروج هذه المعاملة عن المعاملات المعهودة شرعاً، ففيه منع الخروج؛ فإنّ الدخول في الحمّامات مع إعطاء العوض من المعاملات الشائعة من عصر الشارع إلى زماننا هذا، وكذلك الدخول في المطاعم وأشباه ذلك، والظاهر أنّ الكلّ من قبيل الإباحة بالعوض، ويشبه أن يكون المقام من قبيل العارية بعوض. مع أنّ عدم المعهوديّة لا يضرّ بعد شمول عموم أدلَّة المعاملات له من مثل أوفوا بالعقود وتجارة عن تراض والناس مسلَّطون..»[١].

ونلاحظ الميرزا النائيني (١٣٥٥هـ)، يذهب إلى المدرسة الجديدة التي عمّمت العقود، فيلمح في بعض أبحاثه إلى منعه القول بنظريّة العقود المعهودة[٢].

وقد ذهب الشيخ محمد جواد مغنية (١٤٠٠هـ) إلى أنّ أصول الفقه الجعفري وقواعده تقتضي صحّة العقود غير المسمّاة، مع توفّر سائر الشروط فيها وعدم منافاتها لمبدأ من مبادئ الشرع المقدّس، معتمداً أيضاً على إطلاقات الآيات وعموماتها، بل قد ترقّى واستنتج قائلاً: «المعاملات لا تحتاج في صحّتها ولزومها إلى النصّ، بل يكفي عدم ثبوت النهي عنها»[٣].

كما يظهر من الإمام الخميني (١٤١٠هـ)، عدم ميله للحصر بنظرية العقود المتعارفة[٤].

أمّا السيّد الخوئي (١٤١٣)، فقد كان واضحاً في غير موضع، في تبنّيه خيار

---

(١) الإيرواني، حاشية المكاسب ١: ٨٥.

(٢) انظر: منية الطالب ٣: ٢٢٤ـ ٢٢٥.

(٣) مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام ٣: ١٤؛ وانظر: المصدر نفسه ٤: ٤٥، ٦٤ ـ ٦٥، ١٠٧، ١٩٤.

(٤) انظر: كتاب البيع ١: ١١٣، ٢٦٤، ٣٢٤.

التعميم، حيث ذهب الى أنّ «المطلقات والعمومات الواردة في الأدلّة والأخبار لا يعتبر في شمولها لشيء إلا صدق الطبيعي عليه، وكونه فرداً من أفراده، وأما كونه متعارفاً أيضاً فلا، نعم. ربما يتوهّم في خصوص المطلقات عدم شمولها لغير المتعارف؛ فإنّ الإطلاق موقوف على عدم بيان القيد، فربما يتخيّل كفاية التعارف الخارجي في البيان، فلا يتم الإطلاق، ولكنّ العمومات لا يجري فيها هذا التوهّم»[1].

وهذا ما يأخذه تلميذه الشيخ جواد التبريزي (١٤٢٧هـ)، عندما يرى انصراف الآية للعقود المتعارفة في كلّ زمان، لا في خصوص زمان نزول الآية الآمرة بالوفاء بالعقود[2]، وهذا يعطي للمعروفيّة بعدها العقلائي دون الزمني. ويؤيده الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في هذه النقطة[3].

ويستمرّ الموقف مع السيّد عبد الأعلى السبزواري (١٤١٤هـ)، حيث يرى المنع عن حصر المعاملات بالمعهودة، إذ لا دليل عليه من عقل أو نقل[4].

كما يظهر الميل لهذه التوسعة من قبل الشيخ حسين علي المنتظري (٢٠١٠م)، حيث وسّع من دلالة الآية الكريمة لتشمل مطلق المواثيق والعهود حتى التي بين الإنسان وربّه، انطلاقاً من سياق الآية التي أعقبت بالحكم بحليّة البهائم[5]. وأصل

(١) الخوئي، التنقيح في شرح المكاسب ـ البيع (موسوعة الإمام الخوئي) ٣٦: ٢٢٠؛ وانظر له: شرح العروة ـ الإجارة ٣٠: ٤٠٢؛ ومصباح الفقاهة ٢: ٣١٥.

(٢) إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب ٤: ٤٩.

(٣) انظر: بحوث فقهية هامة: ٣٦٧.

(٤) انظر: مهذب الأحكام ٢٠: ١٢٦.

(٥) المنتظري، دراسات في المكاسب المحرّمة ١: ٣٥ ـ ٣٧.

هذا الموضوع كان ألمح إليه المحقّق الإصفهاني (١٣٦١هـ) في بعض أبحاثه(١).

وقد تبنّى غير واحدٍ من المعاصرين نظريّة التوسعة وفكّ الحصر، حيث اختار أستاذنا السيد محمود الهاشمي إمكان التمسّك بالعمومات لإثبات صحّة العقد ولو لم يندرج ضمن العقود المتعارفة(٢)، كما نجد ما يظهر منه التبنّي في كلمات الشيخ محمد سند البحراني، لافتاً النظر إلى أنّ العقد الحادث إذا رجع في حقيقته المعامليّة الى أحد العقود المتعارفة ـ حتى لو سُمّي لفظاً باسم جديد ـ فإنه تلحقه أحكام العقد السابق(٣).

كما يرى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي أنّه لا معنى لتخصيص آية الوفاء بالعقود بتلك المتعارفة زمن التشريع، بل تشمل كلّ عقد، ويعتبر ذلك أساساً مهماً من أساسيّات فقه المسائل المستحدثة(٤).

كما يظهر الاختيار للتوسعة من السيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي، حيث نفى الاختصاص واعتبره مخالفاً للاعتبار(٥). وبعض كلمات السيد محمد صادق الروحاني تساعد على التعميم أيضاً(٦).

ولو أردنا الإطلال على الفقه السنّي، لوجدنا أيضاً نزوعاً واضحاً عند السابقين من الفقهاء بحصر العقود بالمتعارفة، ومن باب المثال، نجد لدى حديثه عن إرجاع

---

(١) الإصفهاني، نخبة الأزهار: ٣٥.

(٢) انظر: بحوث في الفقه الزراعي: ٩٥، ٢٢٧، ٣٧٠ ـ ٣٧١؛ وقراءات فقهية معاصرة ٢: ٣٠٥.

(٣) انظر: فقه المصارف والنقود: ٢٠٥، ٣٩٤، ٤٥٢ ـ ٤٥٣.

(٤) راجع: بحوث فقهية مهمّة: ٢٥٥، ٢٥٦.

(٥) انظر: فقه المضاربة ٣: ٢٩.

(٦) منهاج الفقاهة ٣: ٢١٣.

عقد الصلح إلى أقرب العقود له كالبيع، أنّ ابن عابدين (١٣٠٦هـ) يذكر أنّه مع عدم إمكان الحمل على أحد العقود المتعارفة ولم يكن مصحّح آخر يحكم بالفساد[١].

وبهذا يظهر جليّاً أنّنا كلّما رجعنا لعصر المتقدّمين زمناً نجد نظريّة الحصر أوضح، وكلّما اقتربنا من العصر الحاضر نجد فسحةً منها ليأخذ الفقهاء بنظريّة التوسعة.

الاتجاهات الفقهية، الأدلّة والشواهد والمعطيات

تبيّن حتى الآن أنّ هناك اتجاهين أساسيّين في موضوع البحث، وهما: اتجاه التعميم، واتجاه التخصيص بالعقود المتعارفة المسمّاة المعهودة. وشمول النصوص بإطلاقاتها وعموماتها، وكذلك السير العقلائيّة والمتشرعيّة، مع الإجماع أو الشهرة أو غير ذلك.. للعقود المتعارفة زمن النص هو المقدار المتيقن من دلالتها، ولم يناقش فيه أحد، إلا من ناحيتين:

الأولى: شمول الإطلاقات والعمومات للعقود الجائزة والإذنية وعدمه، فقد ذكروا أنّ عمومات الإلزام لا تشمل مثل العقود الإذنية؛ لأنّ المضمون المعاملي لهذه العقود لا ينسجم مع الأمر بالوفاء، على تفصيل بيّنوه في محلّه[٢].

الثانية: شمول العمومات والإطلاقات لمثل عقود المضاربة والمزارعة والمساقاة وعدمه، فقد استشكل فيه بعض الفقهاء كالسيّد الخوئي، حيث ذهب الى أنّ هذه العقود تقع على خلاف الأصل، وذلك أنها لو أريد منها تملّك العامل ابتداءً لحصّة من المنافع والنماء، فهذا يقع على خلاف قانون تبعية المنافع والنماءات للأصل،

---

(١) انظر: تكملة حاشية ردّ المحتار ٢: ٣٦٢.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: اليزدي، العروة الوثقى ٥: ١٦٠؛ ومحمود الهاشمي، كتاب المضاربة: ١٦.

فيخالف الشرع فيبطل. وإن أريد تملّكه في طول تملّك المالك للأصل، فهو خلاف قانون المضاربة والمزارعة والمساقاة، كما أنّ فيه تمليك ما لا يملك[١]. وقد تعرّض غيرُ واحد لمناقشة هذا القول[٢]، بما لا يرتبط ببحثنا الساعة.

من هنا، سوف نركّز الحديث حول ادّعاء التعميم في العمومات والمطلقات وغيرها، وهل يمكن به إثبات صحّة كلّ عقد جديد إلا ما خرج بالدليل أم لا؟ ومنه تظهر أدلّة وجهة النظر القائلة بالتخصيص.

الدليل الأوّل: الاستناد إلى المطلقات والعمومات، مثل قوله تعالى: ﴿**أوفوا بالعقود**﴾، وقوله سبحانه: ﴿**إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ**﴾، فإنّ التجارة شاملة لمطلق المعاملات المالية، كما أنّ الألف واللام في (العقود) جنسيّة استغراقية أو فقل حقيقيّة، تشمل كلّ ما يقدّر ويفرض أنه عقد، سواء كان متعارفاً في عصر النص أم غير متعارف؛ إذ لا موجب للتقييد بحسب دلالة الآية الكريمة.

إلا أنّ أنصار التخصيص بالعقود المعهودة قدّموا هنا عدّة مناقشات، أهمّها:

المناقشة الأولى: إنّ التجارة خاصّة بالبيع والشراء؛ لأنّ هذا هو المدلول اللغوي لها، أما اللام في (العقود) فهي عهدية، أي تلك العقود المتعارفة المعهودة المشار إليها والقائمة والمتداولة بينكم، ولا أقلّ من التردّد، الأمر الذي يساوق الإجمال، ويفرض الأخذ بالقدر المتيقّن، وهو العقود المتعارفة، ويكون الاستغراق عرفياً[٣].

يضاف إلى ذلك ما ذكره بعض المحقّقين، من أنّ آية الوفاء بالعقود لو لاحظنا سياقها، فسنجد أنّ المرجّح إرادة الأحكام الشرعية والمواثيق الإلهية بها، وليس

---

(١) مباني العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٣١: ٨.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: محمود الهاشمي، كتاب المضاربة: ٢٢ ـ ٢٨.

(٣) انظر: المراغي، العناوين ٢: ١٤.

العقود الواقعة بين الناس في معاملاتهم؛ فإنّ قوله: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ﴾ إلى آخر الآية الكريمة شاهدٌ على أنّ المراد بالعقود تلك الالتزامات التي تكون بين العباد وربّهم، وهي طاعتهم له والعمل بأحكامه ودينه لا غير، فتكون هذه العمومات والمطلقات الواردة في المقام غير محرزة الشمول لموضوع بحثنا أساساً[(١)]، وبهذا يكون الأمر بالوفاء بالعقود على نحو التكليف، على وزان الأمر بإطاعة الله ورسوله.

ويمكن التعليق على هذه المناقشة:

أولاً: ما ذكره بعضهم من أنّ ظاهر الخطابات الشرعية أنّها مسوقة على نهج القضية الحقيقيّة، وهذا ما يرجّح كون الألف واللام في (العقود) للاستغراق، بعد عدم وجود أيّ موجب للعهدية؛ إذ ليس في داخل النصّ أو خارجه أو قرينة سياقيّة أو حالية.. تفرض التخصيص بالعقود المعهودة، فمقتضى ظهور اللفظ هو الاستغراق لمطلق ما هو عقد بنحو القضيّة الحقيقية، بل على حدّ تعبير المحقّق المراغي: إنّ عدم تعارف الوجود لا يضرّ بدلالة العام[(٢)].

ثانياً: ما ذكره السيد اليزدي في حاشيته على المكاسب وغيره، حيث رأى أنّ المراد من العقود في الآية الكريمة مطلق العهود الأعمّ من التكاليف الإلهية وتلك التي بين الخلق والخالق كالنذر، والعهود التي تكون بين المخلوقين أنفسهم[(٣)]، وبهذا لا يؤثر السياق في دلالة الآية الكريمة على الشمول لمطلق العقد الواقع بين الناس، وبعبارة أخرى: إنّ تعبير حليّة البهائم الوارد في الآية الكريمة قرينة على

(١) انظر: الإصفهاني، نخبة الأزهار: ٣٥.

(٢) المراغي، العناوين ٢: ١٥.

(٣) اليزدي، حاشية المكاسب ٢: ٣؛ والطباطبائي، الميزان ٥: ١٥٧ ـ ١٥٨.

شمول الآية للتكاليف لا على اختصاصها بالتكاليف، والروايات التي فسّرت العقد هنا بالعهد مع الله واردة من باب الجري والتطبيق فلا موجب لتخصيصها[1]، فنضمّ هذه المناقشة إلى سابقتها ويثبت المطلوب، بعد افتراض أنّ العقديّة التي بيننا وبين الله هي عقديّة فطريّة أثبتها النصّ الديني، وإلا فقد يدّعي شخصٌ أنّ كلّ فردٍ منّا لا يعلم أنّه أوقع هذا العقد ـ بالغاً عاقلاً ـ مع الله سبحانه، كما نوقع العقود فيما بيننا وبين بعضنا.

وقد واجه السيد اليزدي هنا مشكلةً، وهي أنّ المواثيق التي بين الإنسان وربّه بعضها ليس على نحو الوجوب، وكذلك الحال في المواثيق والعقود التي بين الإنسان وأخيه الإنسان؛ لأنّ منها ما هو جائز وليست كلّها من العقود اللازمة، فإذا اعتقدنا بإطلاق الآية فسوف يفضي ذلك بنا إلى الإلزام بالعقود الجائزة وبالمستحبات أيضاً، وهو واضح الفساد.

وحاول المحقّق اليزدي هنا الخروج من هذه المشكلة بإثارة احتمالين:

أحدهما: جعل الأمر في الآية على نحو الوجوب، مع الالتزام بخروج العقود الجائزة وكذا المستحبّات بالتخصيص.

ثانيهما: جعل الأمر في الآية الكريمة للجامع بين الوجوب والندب ـ على خلاف ظاهره ـ مجازاً. إلا أنّ ذلك يسقط الاستدلال بهذه الآية الكريمة في أبواب المعاملات. ومن هنا رجّح السيد اليزدي الاحتمال الأوّل؛ انطلاقاً من ترجيح التخصيص على المجاز.

ثم رفض السيّد اليزدي القول بالخروج بالتخصّصي للمستحبّات، على أساس أنّ العقود أخذ فيها مفهوم التوثيق الشديد، وهو مفهوم لا وجود له في المستحبّات،

(١) كاظم الحسيني الحائري، فقه العقود ١: ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

وعلّل المحقّق اليزدي رفضه هذا بعدم إحراز أخذ التوثيق في العقود، مضافاً لشمول هذا الإشكال للعقود الجائزة، فيلزم منه عدم إمكان التمسّك بالآية الشريفة عند الشك في كون العقد لازماً أو جائزاً[1].

إلا أنّ كلّ المشكلة التي أثارها السيد اليزدي يمكن الجواب عنها، بصرف النظر عن كلّ ما تقدّم، وذلك أنّ الأمر بالوفاء بالعقود إما منصرفٌ عن المستحبّات والعقود الجائزة عرفاً، أو هو ثابت بنحو الوجوب على الإطلاق، غاية الأمر أنّ الوفاء تابعٌ لمضمون العقد، فعقد البيع يكون وفاؤه بتسليم الثمن إلى البائع مثلاً، أما عقد الصلاة الواجبة ـ إذا صحّ التعبير ـ فيكون وفاؤه بإقامتها أو أدائها وهكذا. وفي المستحبات جاء العقد متكوّناً من شقّين: الرغبة في الفعل وتسليم العبد لهذه الرغبة، وكذلك الرخصة في عدم الفعل وتسليم العبد لهذه الرخصة، فإذا ألزمنا العبد بفعل المستحبّ بمقتضى الوفاء بالعقود، كان معنى ذلك نقض مقتضى العقد نفسه؛ لأنّ إمكانية عدم العمل جزءٌ من هذا العقد بين العبد وربّه. وكذلك الحال في العقود الإذنيّة والجائزة، فإنّ الالتزام بها لا ينافي الفسخ؛ لأنّه جزء من العقد، فهذا مثل الأمر بإطاعة الله ورسوله في شموله للمستحبّات، فالجواب هناك هو الجواب هنا: إما القبول بشموله مع اعتبار فسخ العقد الجائز أو ترك المستحب غير مناقض للوفاء بأصل العقد، أو ـ وهو قريب أيضاً ـ انصراف الدليل عن مثل المستحبّ والعقد الجائز؛ لعدم تحمّل بُنيتهما لمفهوم لزوم الوفاء بالعقود، فلا حاجة لافتراض التخصيص ولا المجاز ولا غير ذلك.

واللطيف أنّ السيد اليزدي نفسه ذكر في موضع آخر أنّ معنى الوفاء قد يكون

---

(١) حاشية المكاسب ٢: ٣.

هو العمل بمقتضى العقد، إن جائزاً فجائز وإن لازماً فلازم[١]، ولعلّه يقصد عين ما بيّناه هنا.

من هنا يتضح وجه استدلال بعض المتأخّرين، كما ذكرنا سابقاً، بمثل آية الوفاء بالعقود لكلّ عقدٍ جديد.

المناقشة الثانية: ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ ماهيات العقود كلّها ترجع حصراً ـ مهما زادت واستجدّت ـ إلى العقود المتعارفة، وهذا من قبيل تقييد الصغرى لتحديد الكبرى، وتقريبه أنّ التعاوض والتعاقد إما أن يكون على جوهر أو عرض، فإن كان على جوهر فهو بيع أو صلح، وإن كان على عرض فهو إما عرض بلحاظ ثباته، أي المنفعة كوصفٍ للعين، فهي الإجارة أو الجعالة، أو المنفعة لا كوصفٍ ثابت، بل بما هي متجدّدة، وهو الانتفاع كالعارية وهكذا.. فدعوى وجود ماهيات جديدة لا معنى لها؛ لأنّ كلّ ما هو جديد يرجع إلى العقود المتعارفة ولو بنحو التلفيق بينها، بل بعض العقود المتعارفة بنفسه يرجع إلى بعضها الآخر كالمضاربة، فإنها ليست عقداً مستقلاً، بل مركّبة من عدّة عقود، فأمّهات العقود معدودةٌ، والبقيةُ مؤلّفة منها.

وقد أجاب صاحبُ هذه المناقشة بأنّ الحصر العقلي غير مسلّم، ولو سلّم فهو لموارد العقود لا لنفس العقود، وفرقٌ بينها[٢].

وهذه المناقشة تحاول أن ترجع العقود كافّة إلى العقود المتعارفة، والمفترض بها إذاً أن تصحّح العقود الحادثة جميعها، لكنّها تغدو مناقشةً نقديّة في المقام إذا لاحظنا أنّها تفرض علينا ـ أولاً ـ تخريج كلّ عقدٍ جديد بإحالته لعقد متعارف كي نرتّب

---

(١) راجع: العروة الوثقى ٦: ٢٠١.

(٢) انظر: محمد سند، فقه المصارف والنقود: ٤٤٤، ٤٤٥.

آثاره عليه، وتمنع ـ ثانياً ـ من فهم الإطلاق أو العموم من آية الوفاء بالعقود، ولهذا جعلناها مناقشةً هنا.

وهذا الكلام كلّه قد يعلّق عليه بتعليق منهجي، وهو أنّ الشارع عندما نظر إلى العقود المعهودة، هل نظر إليها كما ينظر العرف، أم أنه نظر إلى بُنيتها المعامليّة المخضَعة للتحليل والتفكيك؟ فهل قرأ المزارعة مثلاً على أنها عقدٌ مستقلّ مغاير للشركة أو الإجارة، أم تعامل معها ـ عندما كان يضع القوانين المعامليّة ـ بوصفها عقد إجارة أو عقد شركة؛ لأنه يمكن إرجاعها بالتحليل إلى عقد شركة أو إجارة؟

مقتضى الكلام المتقدّم أنّ الشارع ناظرٌ إلى البنى التحليليّة لمضمون المعاملة، لا إلى التلقّي العرفي والعقلائي العام لها، فالعقلاء ـ مثلاً ـ لا يجعلون المزارعة شركةً أو إجارة، بل يفهمونها عقداً مستقلاً عن سائر العقود، فلو سمعوا المولى يقول: عقد الإجارة صحيح، فمن غير المعلوم أن يفهموا منه تصحيح عقد المضاربة؛ لأنّ عقد الإجارة في ذهنهم العقلائي ينصرف إلى الإجارات المعروفة التي لم يخصّص لها العقلاء تسميةً خاصّة إضافيّة لا توحي بإجاريّتها، حتى ولو استطاع الفقيه والقانوني تحليلَ عقد المضاربة بما يرجعه إلى إجارة، ولهذا لو شرط معلوميّة مقدار الأجرة في الإجارة، فهو لا يرى ذلك معارضاً لما دلّ على جواز المضاربة أو المزارعة التي لا يُعلم بها مقدار نصيب العامل من الربح حال العقد، بل يراهما ظاهرتين مستقلّتين على مستوى التلقّي العقلائي العام.

ولو استطعنا إثبات أنّ العقلاء يفهمون المضاربة مثلاً على أنّها شكل من أشكال الشركة فلا بأس بذلك، لكنّ هذا غير أن نقول بأنّه يمكن بالتحليل إرجاع المضاربة إلى شركة، فإنّ الإمكان التحليلي هذا لا يعني بالضرورة تلقّي العقلاء بفهمهم العام لمضمونه حتى لو كان صحيحاً واقعاً.

نعم، من الممكن أن يرتّب الشارع أحكاماً على خصوصيّةٍ ما نجدها متوفّرةً في عدّة عقود دون عقودٍ أخرى، فيكون ترتيب الأثر ـ بحسب الملاك عنده ـ منصباً على تلك الخصوصيّة، وهذا غير ترتيبه الأثر بعنوان الإجارة، فإنّ العرف لا يفهم الشمول لعقد آخر، حتى لو حلّلناه بما يرجع لعقد إجارة، مادام له في الذهن العقلائي اعتباره الخاص.

والمرجع في ذلك هو أنّ هذه العقود وآثارها اعتبارات قانونيّة، فكما يمكن للمقنّن أن يلاحظ البُنية التحليليّة للمعاملة ويشرعنها ويرتب الأثر عليها أينما كانت، ولو ضمن عقد آخر باسمٍ آخر، كذلك من الممكن له أن يلاحظ ما يراه العقلاء إجارة ولا يعتبرونه عقداً آخر كالمساقاة مثلاً، فيرتب الأثر على هذا العنوان.

ولعلّ ما يؤيّد ما نقول أنّه بالإمكان إرجاع كثيرٍ من العقود لغيرها وبالعكس، الأمر الذي قد يخلق فوضى في الأحكام وتعارضاً في النصوص والفتاوى، كأن نجعل، من باب مجرّد التمثيل، الوقفَ ـ بناءً على عقديّته ـ معاملةً بيعيّة مع الله تعالى، وحيث يفترض معلوميّة العوض فيبطل مع عدم العلم بمقدار الثواب الذي سيعطينا إياه الله تعالى وهكذا. بل بعض العقود والمعاملات تصلح لأنّ تُصوّر بأكثر من تصوير، بما يُرجعها لأكثر من نوع من العقود، وهنا لو صحّت هذه الطريقة في المعالجة للزم ترتيب آثار عقدين على عقدٍ واحد، ولا أظنّ أن يُلتزم بذلك.

فالأقرب أنّ الشارع سار على اعتبارات العقلاء ورتّب الأحكام عليها، فلا قيمة لكلّ هذه الإرجاعات، بل رجوع بعضها إلى بعض كما ذكره المناقش هنا دليلٌ على صحّة ما نقول. وهذا أمرٌ لا نجزم به الساعة بقدر ما نثيره للتأمّل والتفكير.

المناقشة الثالثة: ما ذكره السيد كاظم الحائري، من أنّه قد يقال بأنّ أدلّة الوفاء

بالعقود وأمثالها خاصّة بالدلالة على اللزوم، ولا معنى للزوم العقد إلا بعد فرضه صحيحاً، فتكون خاصّة بما ثبت صحّته في المرحلة السابقة، ولا يمكن بها تصحيح العقود التي لم يثبت بدليل آخر صحّتها. بل يمكن القول بأنّه لو قيل بأنّ أسامي المعاملات ثابتة للأعم من الصحيح والفاسد لصحّ الاستدلال، ولو كانت ثابتة لخصوص الصحيح لم يصحّ، فيكون التمسّك بالعام هنا من التمسّك به في الشبهة المصداقيّة، وهو لا يجوز[1].

وقد أجاب السيد الحائري عن ذلك بأنّ انعقاد العقد ليس إلا عبارة عن ارتباط قرار بقرار، سواء نفذ شرعاً أو عرفاً أم لا[2]. وكلامه صحيح ـ دون أن نطيل في مسألة دلالة آية الوفاء على الصحّة أو على لزوم ما هو صحيح، ودون أن نتوسّع في القول بأنّ الدلالة على اللزوم بالمطابقة تعطي الدلالة على الصحّة بالالتزام، لا أنّها تفرض الصحّة، وفرقٌ بينهما ـ وذلك أنّ المهم هو صدق العنوان المأخوذ في الآية الكريمة، وهو عنوان العقد، والعرف والعقلاء يرون ذلك عقداً، سواء حكموا بصحّته أم لا، فلا يتوقّف صدق عنوان العقد على تصحيحه في المرحلة السابقة، ولّما كان عنوان العقد والبيع والشرط وغير ذلك مما هو مأخوذ في ألسنة النصوص العامّة من هذا النوع، فيكفي فيه صدقه، فلا يناقش أحد في أنّ التأمين عقد، حتى لو أبطله العقلاء لخصوصيّة معينة، أو لم يصحّحه الشارع كذلك.

والنتيجة أنّ الدليل الأوّل ـ وهو وجود العمومات والمطلقات الشاملة لكلّ عقد ولو ذاك الحادث الجديد ـ تامّ وجيّد في إفادة المطلوب.

الدليل الثاني: أن ندّعي ـ ولعلّ هذا هو ما أراده العلامة مغنية، وفقاً لما أسلفناه ـ

(١) انظر: الحائري، فقه العقود ١: ٢٠٩، ٢١٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١: ٢٠٩ ـ ٢١٠، ٢١٣.

أنّنا لسنا بحاجة لعمومات الوفاء بالعقود وأمثالها، بل يكفي سكوت الشارع؛ وذلك أنّ السيرة العقلائية جارية منذ بدء الخلق على اختلاق معاملات كلّما تطوّرت بها الحياة، وأنّ الشارع على علمٍ بهذه التطوّرات، وأنه يعلم بأنّه بعد عصر النص ستظهر معاملات جديدة في حياة العقلاء، فسكوته عن هذه الاعتبارات القانونية إمضاءٌ لها، فهو لا يمضي العقود المعهودة، بل هو يمضي نكتة العقديّة التي يستعين بها العقلاء لتسهيل مهمّات تعاملهم فيما بينهم. ونظام التشريع الإسلامي في باب المعاملات نظامٌ إمضائي، فلم يؤسّس الشرع للبشر معاملات جديدة، وإنما نظر إلى التجربة البشريّة ووضع ما يعتبره المحاذير والموانع والمحرّمات والضوابط، تاركاً كلّ العمليّات الاقتصادية على حالها.

ويشهد لذلك أنّ تسعةً وتسعين في المائة من أحكام المعاملات الماليّة تكمن أدلّتها إما في العمومات أو في الارتكازات العقلائيّة أو في النصوص الخاصّة الموافقة للعمومات والارتكازات أو في بعض التعديلات الجزئية، كما يلاحظ بمراجعة كتب الاستدلال الفقهي، لاسيما عند المتأخّرين.

من هنا يقال بأنّ الشارع أمضى النهج العقلائي في باب المعاملات، وليس واقع التجربة الزمنيّة المعاصرة لزمن النصّ فقط، وترك للعقلاء الحريّة في تنظيم حياتهم ومعاملاتهم الاقتصادية، غاية الأمر أنّه وضع مجموعةً من الضوابط الأخلاقيّة والشرعيّة كحرمة الربا وأكل المال بالباطل ونحو ذلك مما ليس بالقليل، الأمر الذي يُفهم منه أنّ أيّ معاملة يقوم بها العقلاء (والعقد شريعة المتعاقدين) هي شأنٌ راجعٌ إليهم، وأنّ الشارع يتمركز غرضه في عدم تخطّي تلك الحدود والمحاذير والمعايير، لا في النظر في وضع العقود وتفاصيلها، وبهذا البيان يتمّ تخطّي مسألة الاعتماد على أصالة الفساد الأوّلية.

ولعلّه يمكن تسمية مقتضى هذا الدليل باتجاه عدم توقيفيّة العقود، في مقابل القول بتوقيفيّتها، وهو ـ أي التوقيفيّة ـ تعبير مستخدم في بعض الكلمات[١].

خلاصة واستنتاج

قد ظهر أنّ الفقه الإسلامي كان يتعاطى لمدّة طويلة في مجال التعامل مع العقود والمعاملات بذهنيّة التوقيف، وأنّ النصوص المصحّحة لهذه العقود خاصّة بتلك التي كانت زمن النصّ، بينما أخذ الفقهاء المتأخّرون ـ ومنهم السيد اليزدي والسيد الخوئي وغيرهما ـ ينحون ناحية أصالة الصحّة في العقود مطلقاً القديم منها والحادث، وهذا ما يؤدّي بطبيعته إلى فسحة واسعة من مجال تصحيح المعاملات الجديدة شرط عدم منافاتها للشريعة الإسلاميّة في ذاتها أو في بندٍ من بنودها.

وما نفهمه بنظرنا القاصر هو صحّة منهج المتأخّرين، بل نميل جدّاً إلى ما طرحه العلامة مغنيّة، من أنّ الشريعة ومنهجها العام في التعامل مع قضايا المعاملات لم تقم على إبداء نظر في العقود والاقتصاديات بقدر قيامها على وضع الضوابط والمحاذير والموانع والتوجيهات العامّة، كما يفيده استقراء النصوص في هذا المضمار، فإذا تمّت مراعاة حرمات الله وحدوده المعيّنة، فإنّ شأن التوافقات شأنٌ بشريّ قامت عليه حياة العقلاء فتترتّب عليها ما يرتّبه العقلاء عليها، ممّا لا ينافي الشرع الحنيف.

---

(١) انظر: الكاشاني، مفاتيح الشرائع ٢: ٢٥٩؛ والجزائري، التحفة السنيّة: ٢٧٢؛ والأنصاري، المكاسب ٣: ١٣٠؛ والمروّج، هدى الطالب ٢: ٣٧٠؛ والقمّي، جامع الشتات ٢: ٣٠٧، وغيرهم.

الجهاد الابتدائي وحريّة العقيدة

قراءة في نظريّة حظر الجهاد الدعوي

تمهيد

سنحاول في هذه الدراسة ـ بعون الله ـ معالجة موضوع يلتقي من جهة بمسألة الحريات الدينية، ومن جهة ثانية بقضية الجهاد في الفقه الإسلامي، ألا وهو موضوع الجهاد الابتدائي الدعوي الذي تقوم به الدولة الإسلامية من دون سابق عدوان من قبل الطرف الآخر، هادفةً بذلك إخضاع غير المسلمين لها أو قهرهم على الدخول في الدين الإسلامي وإلا تعرّضوا للقتل والهلاك، فإذا لم يكونوا من أهل الكتاب لم يروا مع عدم الإسلام إلا الموت، وأمّا إذا كانوا منهم فإنّ أمامهم ثلاثة خيارات: الإسلام أو الخضوع لنظام الذمّة ودفع الجزية، فإن رفضوا الاثنين فالموت والهلاك.

وتوجد هنا نظريّتان: إحداهما المعروفة والسائدة في الموروث الفقهي الإسلامي عامّة، وهي التي تتحدّث عن شرعيّة هذا الجهاد، بل وجوبه ضمن تحديد زمني وضعت جدولته هناك، ونظرية أخرى تذهب إلى حظر هذا الجهاد ومنعه واعتباره غير شرعي وفاقداً للأساس المبرّر له في النصوص الدينية.

وقد قمنا سابقاً في دراسة أخرى مفصّلة بتحليل النظرية الأولى، وتفكيك مستنداتها ومبرّراتها العقلية والنقلية، وفقاً لأصول الاجتهاد الإسلامي السائد، وتوصّلنا هناك إلى عدم توفّر دليل حاسم ومقنع على نظرية شرعيّة هذا الجهاد أو

وجوبه بهذه الطريقة[1].

من هنا، سوف نحاول في هذه الوريقات التعرّض للنظرية الثانية (عدم شرعيّة الجهاد الابتدائي)، والتي تتخذ في بعض الأحيان من نصوص الحريات الدينية أساساً لقيامة تصوّرها، لكن دون أن يكون موضوع الحرّيّات الدينية هو محلّ قراءتنا هنا بالتفصيل؛ لأنّنا لن نقترب منه إلا بمقدار اقتراب موضوعة الجهاد الابتدائي منه، ومن ثم لن يكون حديثنا مرتبطاً ـ مثلاً ـ بمسألة الردّة وحدّ الارتداد.

السياق التاريخي لحظر الجهاد الدعوي وتأسيس الحريات الدينية

لم تطرح هذه النظرية بشكل واضح وصريح في الوسطين: الشيعي والسنّي، سوى في القرنين الأخيرين، وقد قدّمت في هذا المجال بعض الآراء والأفكار، وكان من أبرز الشخصيّات الشيعية التي عالجت هذا الموضوع لتختار عدم وجود الجهاد الابتدائي في الشريعة الإسلامية العلامتان المغفور لهما: الشيخ محمد مهدي شمس الدين في كتابه (جهاد الأمّة)، والسيد محمد حسين فضل الله في (كتاب الجهاد)، وكذلك المغفور له الشيخ نعمة الله صالحي نجف آبادي في كتابه (جهاد در إسلام/ الجهاد في الإسلام). أما على صعيد أهل السنّة فقد تمّ تداول أسماء بعض

(١) انظر: حيدر حب الله، الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية، دراسة منشورة في كتاب: العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي ٢: ٩ ـ ١٣٢، مؤسّسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١١م؛ ومنشورة أيضاً في هذا الكتاب: دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ١: ٥٩ ـ ٢٠٠، مؤسّسة الفقه الإسلامي المعاصر، الطبعة الأولى، ٢٠١١م. ولهذا ننصح بمطالعة ذلك البحث في الجزء الأوّل من هذا الكتاب ثم هذا البحث الذي بين يديك.

الشخصيات كذلك، مثل الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي رحمه الله، وبعض كلمات الشيخ محمود شلتوت، والدكتور محمد عبد الله دراز، وعلي علي منصور، وبعض كلمات الدكتور وهبة الزحيلي وغيرهم، وقد تعرّضت بعض كتابات هذه الشخصيات للنقد، لاسيما منها الشيخ البوطي، ممّا لا يهمّنا التعرّض له هنا؛ نظراً لخروج دراستنا هذه عن معالجة السياق التاريخي.

نوعية المستند الشرعي لنظرية حظر جهاد الدعوة

من الجليّ أنّه لا يوجد لدى أنصار الحرية الدينية النافين لشرعيّة الاجتهاد الدعوي إمكانيّة للاستناد إلى أيّ إجماع إسلامي أو مذهبي؛ لأنّه لا توجد معطيات تاريخية لصالح نفي هذا الجهاد، إن لم نقل بأنّها تميل لصالح اشتهار الاعتراف به في الموروث الإسلامي، وهذا أمرٌ واضح.

كما أنّه لا توجد إمكانية لهم أيضاً في الاستناد إلى السيرة الإسلاميّة أو الفعل النبوي؛ لأنّ السيرة والفعل ـ من حيث كونهما دليلاً لبياً ـ لا ينفيان شرعية الجهاد الابتدائي، بل غاية ما يثبتان أنّ النبي لم يمارس هذا النوع من الجهاد في حياته أو أنّ المسلمين لم يفعلوه أيضاً، وعدم الفعل لا يدلّ على عدم الشرعيّة بالضرورة ما لم تقدّم شواهد معيّنة.

وانطلاقاً من استبعاد مقولات السيرة والفعل والإجماع والشهرة وأمثال ذلك، وجدنا أنّ الفريق المناصر للحرية الدينية ورفض الجهاد الدعوي قد ركّز نظره على الكتاب الكريم بالدرجة الأولى، وعلى تحليل أساسيات المفاهيم الإسلامية في المرحلة الثانية، وتقديم مبرّرات عقليّة في الدرجة الثالثة، إلى جانب اهتمامه النقدي بتفنيد المبرّرات التي قدّمها أنصار الجهاد الدعوي، ممّا تعرّضنا له في دراستنا

المستقلّة المشار إليها آنفاً.

تأسيس الأصل وبلورة المبدأ (محاولة العلامة شمس الدين)

لكن قبل كلّ شيء، لابدّ من الإجابة عن هذا السؤال: ما هو الأصل في هذا الموضوع؟ وهل هناك من أصل أو قاعدة أو مستند قبلي يُرجع إليه في موضوعة الجهاد الابتدائي؟

يذهب العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى وجود أصل عقلائي مسلّم في باب تنجّز التكاليف، مركّب من أمرين:

الأمر الأوّل: وصول التكليف بنحوٍ يعقله الإنسان المكلّف، وهذا الأمر كما يجري في المسائل العملية، بأن يعرف المكلّف الحكم ويلتفت إليه حتى يتنجّز عليه، كذلك يجري في المسائل العقائدية، بأن تحصل له قناعة بالأمر العقائدي وتصديق بمضمونه، وإلا فمجرّد التعبير اللفظي الحاكي عن هذا الأمر العقائدي لا يكفي.

الأمر الثاني: القدرة على الفعل والترك، وهذا ما يستدعي أن يكون المتعلّق اختيارياً، نظراً للترابط الشديد ـ كما برهن في علم الكلام الإسلامي ـ بين القدرة والمشيئة، وهنا إذا كان الأمر من المسائل العملية فإنّ معنى الاختيار أن يكون المكلّف بحيث إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، وأما إذا كان من العقائديات فلابدّ أن يكون بحيث حصلت المقدّمات الموجبة للقناعة به، فلا يمكن الاقتناع بأمرٍ عقائدي دون حصول البرهان في نفس المكلّف بما يؤدّي إلى حصول العلم عنده، ويرشد إلى هذا الأمر قوله تعالى: ﴿**لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ (البقرة: ٢٥٦).

وطبقاً لهذين الأمرين، نحلّل الجهاد الابتدائي فنقول: إنه إما أن يراد به حمل

الكافرين على اعتقاد الإسلام والعمل بأحكامه، أو يقصد من ورائه مجرّد إخضاعهم لسلطان الإسلام السياسي وصيرورتهم تحت حكم الإسلام ويد المسلمين.

أ ـ فإذا أريد منه الأوّل، فهو واضح البطلان، إذ هو ـ ما لم يقم دليل يقنع الكافرين ـ مخالفٌ للأصل الأولي في باب التكاليف؛ إذ الإيمان دون اعتقاد وقناعة أمرٌ غير مقدور ـ كما تقدّم ـ كما أنّ الإلزام العملي دون اختيار إلجاءٌ لا يتحقّق الامتثال معه.

ب ـ وأما إذا أريد الثاني، فهو:

أولاً: خلاف صريح كلماتهم من أنّ هذا الجهاد إنّما هو للدعوة من حيث المبدأ.

وثانياً: خلاف ظواهر الآيات الدالّة على أنّ هدف الجهاد هو الدفاع وردّ الأذى لا الإخضاع.

وثالثاً: إنه يخالف كلام الفقهاء أنفسهم، حيث لم يقبلوا من غير الكتابيين مجرّد الإخضاع، بل خيّروهم بين الإسلام والقتل.

من هنا يلاحظ أن آيات القرآن في مجال الدعوة تنقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما دلّ على أنها لا تكون سوى بالشرح والبيان، نحو قوله تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ**﴾ (يونس: ١٠٨)، وغيره من الآيات[1].

ثانيهما: ما دلّ على عدم كون استعمال القوّة ووسائل الإكراه من أدوات الدعوة، وإنما الهدف النبويّ كان الدعوة بالحسنى، نحو قوله تعالى: ﴿**ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ**

(١) انظر: الكهف: ٢٩، والأنعام: ١٠٤، وهود: ١٢١ ـ ١٢٢، والحجر: ١ ـ ٢، والبقرة: ٢٥٦، والقلم: ٤٤ ـ ٤٥.

بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥)، وغيره من الآيات[١].

هذا هو الإطار والأصل الذي يُرجع إليه في مسألة الجهاد الابتدائي وفقاً لنظريّة العلامة شمس الدين[٢]، وهو يستدعي رفض الجهاد الابتدائي بمعنييه.

تعليقات نقديّة على محاولة العلامة شمس الدين (التأسيس المختار للمبدأ)

ويمكن لنا إبداء مجموعة من التعليقات على ما قدّمة العلامة شمس الدين، نكتفي بأهمّها:

التعليق الأوّل: كان يُفترض أن يُلاحَظ الأصل بمعنييه هنا، أي الدليل أو المرجع الأوّلي العام والنصوص التشريعيّة العليا (كالعمومات الفوقانية)، والأصل العملي الذي يُرجع إليه حال فقدان الدليل، والذي يبدو أنّ الأصل بهذه الصيغة التي قدّمها شمس الدين مقتصرٌ على الناحية الأولى، دون الثانية.

وعليه، فالذي يمكن أن يكون مرجعاً عملياً عند فقدان الأدلّة هنا هو أصالة البراءة عن وجوب الجهاد الابتدائي، فالمفروض أنّنا نشك في وجوبه، والأصل الشرعي أو العقلي والشرعي معاً هو عدم الوجوب.

هذا على مستوى الوجوب، وأما على مستوى الشرعية، فالأصل هو عدم ولاية أحدٍ على أحد وعدم نفوذ تصرّفاته في أمواله ونفسه وعرضه وما يتعلّق به، فما لم يدّع عدم ملكية الكافر لشيء أو عدم احترام نفسه وملكيّته لشيء ما، فالأصل عدم

---

(١) انظر: الغاشية: ٢١ ـ ٢٤، والشورى: ٤٨، والمائدة: ٩٢، ٩٩، والرعد: ٤٠.

(٢) انظر: شمس الدين، جهاد الأمة: ١٠٧ ـ ١١٣.

نفوذ تصرّفاتنا في نفسه وأمواله، ومن الواضح أنّ مقولة الجهاد الابتدائي من أبرز مصاديق التدخّل في هذا المجال، فالأصل عدم نفوذ تصرّف المسلمين هذا.

هذا على مستوى الولاية والحكم الوضعي ونفوذ التصرّف، وأما على مستوى جواز الفعل العسكري ـ أو غيره من العقوبات الدنيويّة على تقدير الكفر ـ من الحكم التكليفي، فالأصل الجواز عندهم؛ لعدم دليلٍ على الحرمة.

لكن ذكر الشيخ محسن كديور أصلاً مقابلاً أسماه أصل البراءة من العقوبة الدنيوية على تقدير الكفر[1]، وأنّ أي فعل عقابي مثل الحدود أو غيرها يحتاج إلى دليل.

ويبدو لي أنّ كلا الأصلين غير صحيح:

أ ـ أمّا أصل الجواز، فلأنّه متفرّع على أصالة حرمة النفس والمال في الطرف الآخر، فلو ثبتت الحرمة المذكورة كان مقتضى القاعدة هو الحرمة التكليفية؛ لأنّ الفعل حينئذٍ سوف يعبّر عن تصرّف عدواني في حقّ الطرف الآخر الذي ثبتت الحرمة لنفسه وماله وعرضه، وهو ظلمٌ مشمول لحرمة التصرّف في الغير بدون إذنه. وهذا يعني أنّ المسألة هي مسألة حدود حرمة الغير، فإذا بنى الفقيه على أصل عدم حرمة الإنسان ما لم يُسْلِم أو يعاهد أو يخضع لنظام الذمّة صحّ الاستناد هنا، أمّا إذا بنى على ما هو الصحيح الذي تعرّضنا له في محلّه من أصل حرمة الإنسان، فيكون مقتضى القاعدة هنا هو حرمة التصرّف والعقاب في حقّ غير المسلم ما لم يقم دليل خاصّ؛ لأنّ أصالة البراءة ستكون محكومة لأصل الحرمة الثابت بالدليل حينئذٍ. نعم، لو شكّ في حرمة الإنسان من الأوّل كان أصل عدم الحرمة هو

(١) انظر: محسن كديور، حريّة الدين والعقيدة في الإسلام، مطالعة فقهيّة، ترجمة: علي الوردي، دراسة منشورة في كتاب: العنف والحريات الدينية ١: ١٠٤.

المحكّم.

ب ـ وأمّا أصل البراءة من العقوبة الدنيوية الذي تحدّث عنه كديور، فهو ناظر إلى الطرف الذي ينـزل فيه العقاب أو تعلن ضدّه الحرب، فنقول: هو بريئ من أيّ تهمة توجب عقاباً، لكنّ هذه البراءة القانونية هنا مغايرة لأصل البراءة عن الحكم التكليفي الذي نجريه في الحقيقة في حقّ الطرف الذي يريد إنزال العقاب بالكافر، أو إعلان الحرب عليه، ولو نفعت أصالة البراءة من العقوبة لأفادت في مجال حدّ الردّة، لكنّها لا تفيد في مجال الجهاد وفرض الدين؛ لعدم كونهما من باب العقوبات كما هو واضح، فلا يكون في مقابل أصل البراءة عن فعل الطرف المهاجم للكافر أيّ أصل معارض، ما لم نقل بحرمة أصل الإنسان كما تقدّم.

التعليق الثاني: لا شك في توقّف تنجّز التكليف على وصوله للعبد، كما تمّ تبيين هذا الأمر في علم أصول الفقه، كما لا شك في أنّ من الشروط العامة للتكليف الاختيار، وعليه فإذا أريد من الجهاد الابتدائي ـ أو بعض أنواعه ـ فرض الإسلام بالقوّة بالمعنى العقائدي للإسلام، فهو خلاف الأصول العامة المقرّرة في أصول الفقه وفي الفقه الإسلامي، إلاّ أنّ الفقهاء لا يذهبون إلى فرض الإسلام العقائدي بجهاد الدعوة، فهذا التفسير لجهاد الدعوة تفسيرٌ غير فقهي، ويجب أن نفهم طريقة تعامل الفقهاء مع هذا الموضوع، لنحلّل أساسيات تفكيرهم، حيث يقصدون من التخيير بين الإسلام والقتل، الإسلام الصوري الظاهري لا الإسلام القلبي الحقيقي، وإلا فلا يكاد يخفى عليهم أنّ القوّة بهذه الطريقة لا تحصّل إيماناً بالشهادتين، بل تحصّل شخصاً يلفظ الشهادتين ولو لم يؤمن بهما، على أن يسير في ظاهر حياته ـ ولو مضطرّاً ـ ضمن الحدّ الأدنى من ظاهر سيرة المسلمين، فليست الرؤية الفقهية رؤيةً عقائدية، بل تهدف التعامل مع ظواهر الأمور، ولهذا قد يقول

أنصار الجهاد الابتدائي: إنّ هذين الأصلين المذكورين، وهما: أصل ربط التنجّز بالوصول أو أصالة الاختيار، لا يمسّان جهاد الدعوة؛ لعدم فرض الإيمان العقدي الوجداني فيه، هذا بعيداً عن أيّ ظهورات لأدلة أخرى، وبقاءً مع أساس هذين الأصلين.

ولا يمنع ذلك من صدق عنوان الإكراه على الدين؛ لأنّ الإكراه عليه كما يُفهم في سياق الإكراه على أمرٍ قلبي، كذلك يمكن في اللغة العربية أن يُفهم في سياق الإكراه على الشكل الظاهري للالتزام بهذا الدين والانتماء له والاندماج في اجتماعه السياسي، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿**مَن كَفَرَ بِاللهِّ مِن بَعْدِ إيمَانِهِ إلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللهِّ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾ (النحل: ١٠٦)، فإنّ ذكر الإكراه مع اطمئنان القلب بالإيمان بعد ذكره الكفر بالله بعد الإيمان، يفهم منه أنّ الإكراه كان على الكفر، ورغم أنّه لم يكن هناك كفرٌ قلبي بصريح الآية الكريمة إلا أنّها مع ذلك عبّرت بالإكراه، ممّا يشهد لصحّة التعبير بالإكراه على الدين في غير مجال الفعل القلبي الباطني.

التعليق الثالث: إنّ تسمية الجهاد الابتدائي بجهاد الدعوة وحصره بها تسميةٌ متأخّرة، وأنّ الفقهاء المسلمين لم يطلقوا عليه تسميات من هذا النوع، فحتى لو فرضنا أنّ هذا الجهاد لم ينسجم ـ في بعض أشكاله ـ مع الدعوة، فلا يصحّ إبطال هذه الأشكال لذلك؛ لعدم إحراز إدراجه تحت هذا العنوان دائماً، فالنقض على إخضاع الكافرين في هذا الجهاد بأنّه خُلف الدعوة إنّما هو نقضٌ على مفسّري هذا الجهاد بجهاد الدعوة حصراً بها، لا على الآيات والروايات التي استندوا إليها.

من هنا يظهر أنّ الاعتماد على الآيات التي تتحدّث عن الدعوة بالحسنى وعدم الإكراه لا يصحّ هنا إلاّ بناءً على تفسير هذا الجهاد بأنه للدعوة لا غير، فإذا جعلناه

متعدّد الأغراض ـ ومنها الدعوة ـ لم يصحّ الركون إلى هذه الآيات للتوصّل إلى شيء أساسي في موضوعنا، إذ ليس من البعيد أن يقال بعدم وجود دليل على أنّ الدعوة للدين هي الملاك الرئيس المباشر لهذا الجهاد، وإنّما هو سيطرة قد تشكّل تمهيداً للمشروع الدعوي.

نظرية عدم شرعية الجهاد الابتدائي، الأدلّة والشواهد

يطرح الرافضون لهذا النوع من الجهاد مجموعةً من الأدلّة التي يرون فيها سدّاً منيعاً أمام منح الشرعيّة له، وأهّم ما قدّموه في هذا المجال أو يمكن أن يقدّموه ما يلي:

١. شواهد النصوص الدينية

ثمّة مجموعات نصيّة قرآنية يمكن أن تشكّل مستنداً لرفض فكرة الجهاد الابتدائي، وقد تبلغ في مجموع كلمات الباحثين في هذا الموضوع سبع أو ثماني مجموعات، لكنّنا نتجاهل هنا ما نعتقد أنّه واضح في ابتعاده عن الموضوع، ونقتصر على النصوص المحتملة حقّاً، وهي:

١.١. الجهاد الابتدائي ونصوص رفع القتال عند عدم الاعتداء

من أبرز أدلّة رفض الجهاد الابتدائي النصوص القرآنية الدالّة على رفع الإلزام بالقتال أو إثبات الإلزام بعدمه عندما لا يُقاتل الطرف الآخر، فهذه المجموعة من الآيات تريد أن ترفع وجوب القتال عن المسلمين عندما لا يقاتلهم الطرف الآخر،

بل في بعضها ما يدلّ على أنّه لا يجوز قتالهم في هذه الحال، ونلفت إلى أننا لا نريد هنا ذكر الآيات التي تدلّ أقصى ما تدلّ على الجهاد الدفاعي، فهذه لا تدل على الابتدائي ولا تنفيه، إنما المقصود هنا ما دلّ ـ صراحةً أو ظهوراً بالمنطوق أو المفهوم ـ على نفي وجود شيء اسمه الجهاد الابتدائي.

وعلى أية حال، فأبرز هذه الآيات هو:

أ ـ قوله تعالى: ﴿**لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾ (الممتحنة: ٨ ـ ٩).

فهذه الآية الكريمة ترفع وجوب الجهاد ـ على تقديره ـ ضدّ من لا يحارب المسلمين ولا يسعى لإضعافهم، بل هي ترى البرّ لهم والقسط، وهو ما يجعل رفع النهي هنا بمثابة الوجوب؛ إذ لا معنى لرفع النهي عن القسط سوى وجوبه، فإن القسط ـ وهو العدل ـ واجب، فالآية تريد القول: إنّه حيث لا موجب للجهاد لزم التعامل معهم بالعدل والقسط، فإذا كان الجهاد الابتدائي واجباً، وهو الأصل في علاقة غير المسلمين مع المسلمين، فكيف يمكن تفسير هذه الآية الكريمة؟! بل كيف يمكن فهم الجواز فيها؟!

ومن الممكن أن يقال: إنّ هذه الآية وما قاربها في المضمون منسوخة بنصوص سورة براءة[١].

والجواب ما درسناه في محلّه مفصّلاً ممّا أشرنا له سابقاً من عدم ثبوت النسخ من

(١) انظر: الطوسي، التبيان ٣: ٢٨٧؛ ومجمع البيان ٣: ١٥٣، و٩: ٤٥٠.

جهة، مضافاً إلى أننا قد توصّلنا في آيات سورة براءة إلى عدم دلالتها على الجهاد الابتدائي أساساً. وقد حاول العلامة الطباطبائي ردّ مقولة النسخ هنا بالتمايز بين موضوعي الآيات في براءة وهذه الآية الكريمة، من حيث إنّ الآيات هناك جاريةٌ في أهل الحرب، فيما هذه جارية في أهل الذمّة والمعاهدين وأمثالهم، فلا ترابط بين الموضوعين حتى نفترض النسخ[١]، وهو كلام تابع فيه ـ إجمالاً ـ ما قاله الفخر الرازي[٢]، ويتناسق مع ما توصّلنا إليه هناك، بعد فرض أنّ المعاهدين وأمثالهم يشملون ـ من حيث العنوان ـ مطلق من لم يحارب، وإلا فاختصاص الآية الكريمة هنا بالمعاهدين بمعنى الذين وقعت اتفاقية منصوصة بينهم وبين المسلمين لا دليل عليه؛ لأنّ موضوع الآية هو عدم الحرب لا توقيع المعاهدة.

ب ـ قوله تعالى: ﴿.. **فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً * سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُواْ قَوْمَهُمْ كُلَّ مَا رُدُّوَاْ إِلَى الْفِتْنِةِ أُرْكِسُواْ فِيِهَا فَإِن لَّمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُواْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ وَيَكُفُّوَاْ أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثِقِفْتُمُوهُمْ وَأُوْلَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا**﴾ (النساء: ٩٠ ـ ٩١).

وهذه الآية الشريفة ظاهرة في أنّ السبيل الثابت للمؤمنين في قتال غيرهم إنما هو اعتداء الغير وعدم رغبته في تهدئة الوضع، وإلا فإذا لم يصدر منه أمرٌ من هذا النوع فلا سبيل للمؤمنين عليه، فلو كان الجهاد الابتدائي مشروعاً مطلقاً، فما معنى نفي السبيل هنا مع أنّ السبيل ثابتٌ إلى يوم القيامة؟!

---

(١) الطباطبائي، الميزان ١٩: ٢٣٤.

(٢) انظر: التفسير الكبير ٢٩: ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

وامتياز هذه الآية عن سابقتها أنّ ظهورها في النهي قويٌّ، فيما تدلّ السابقة على رفع الإلزام، مع احتمال ظهورها فيما هو أزيد، كما ألمحنا، فتكون هذه الآية معارضةً ـ بوضوح ـ لما دلّ على الوجوب في هذه الحال، ومسألة النسخ بآيات سورة البراءة وغيرها تقدّم جوابه.

ج ـ قوله سبحانه: ﴿**وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ * وَإِن يُرِيدُواْ أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللهُ هُوَ الَّذِيَ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ**﴾ (الأنفال: ٦١ ـ ٦٢).

المعطى في هذه الآية الكريمة يفيد أنّه إذا تأكّدنا من ميل الطرف الآخر للسلام ورفع الحرب والاعتداء لزم على المؤمنين الإجابة لذلك، مع الأخذ بعين الاعتبار موضوع الخديعة، ولو كان الجهاد الابتدائي ثابتاً لم يكن معنى للإلزام بالمسالمة عندما يميل إليها الطرف الآخر مطلقاً، كما هو واضح، بل وجب قتاله حتى لو تأكّدنا من إصراره على السّلم، ولهذا حرّم غير واحدٍ من الفقهاء أن تزيد مدّة معاهدات الهدنة مع غير المسلمين على العام الواحد، وأوصلها بعضهم إلى عشر سنوات، حتى لو أراد الطرف الآخر الهدنة لأكثر من ذلك.

د ـ قوله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللهَّ لاَ يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ**﴾ (البقرة: ١٩٠).

تأمر هذه الآية الكريمة ـ أولاً ـ بمقاتلة من يُقاتل المسلمين، ثم تنهى ـ ثانياً ـ عن الاعتداء، وهذا ما يُفهم منه بوضوح أنّ القتال محصور بمن يُقاتل، وأنّ مقاتلة من لا يقاتل تُعتبر اعتداءً، والله لا يحبّ المعتدين، فتكون محرّمةً، وهذا ما يلغي الجهاد الابتدائي؛ لأنّ الجهاد الابتدائي ليس قتالاً لمن يُقاتل، فيندرج ضمن مفهوم

الاعتداء الذي نهت الآية عنه، فيكون حراماً.

إلاّ أنّه قد يناقش الاستدلال بهذه الآية الكريمة:

أولاً: من الممكن أن يكون المراد من النهي عن الاعتداء هو تجاوز الحدّ في مقاتلة من يُقاتل المسلمين، كما في مثل التمثيل بجثث قتلى الكفار أو التعذيب قبل القتل أو استخدام أساليب غير شرعية ولا أخلاقية وهكذا، وليس من الضروري أن يكون الاعتداء باستئناف حرب، فتكون الآية خاصّة بالجهاد الدفاعي دون أن تدلّ ـ سلباً أو إيجاباً ـ على الجهاد الابتدائي، ومع التردّد والاحتمال يصعب الترجيح.

ثانياً: قد يُراد بالآية الكريمة وجوب مقاتلة المقاتل دون غيره، أي الرجل دون المرأة والشيخ الفاني والصغير و.. فتكون الآية بصدد الإلزام ـ سواء في الجهاد الابتدائي أم الدفاعي تمسّكاً بالإطلاق الوارد في صدرها ـ بمقاتلة خصوص المقاتلين، فيكون معنى الاعتداء مقاتلة غيرهم من النساء وغيرهنّ، وعليه فالآية لا تنهى عن الجهاد الابتدائي، بل لا تختصّ ـ بمقتضى إطلاق «وقاتلوا» ـ بالجهاد الدفاعي أيضاً[1].

وعلى أيّة حال، فالآيات الثلاث الأولى كافية في الدلالة على عدم وجوب، بل عدم شرعيّة، مقاتلة من لا يُخشى منه على المسلمين، وهو ما ينفي الجهاد الابتدائي من الأساس.

١.٢.١. الجهاد الابتدائي ونصوص الحرية الدينية

نقصد بنصوص الحرية الدينية تلك الآيات القرآنية التي تدلّ على إيكال أمر الهدى والضلال إلى الإنسان نفسه لا غير، وأنّ الأمر إليه إن شاء اتبع هذا الدين

---

(١) راجع: عبد الملك البراك، ردود وأباطيل وشبهات حول الجهاد: ٨٦.

وإن شاء تركه، وهو ما يعني حرية المعتقد الذي يساوق عملياً حريّة بيان العقيدة وإبدائها للغير، لأنّ حريّة المعتقد إنّما يقصد بها قانونياً حرية إظهاره للآخرين[١]، وإلا فالجانب الذاتي الباطني عند الإنسان ليس موضوعاً للبحث القانوني، وإنما هو قضية أخلاقية أو فكرية، ومن الواضح أنّ حريّة المعتقد في الإسلام لا تعني تصويب كلّ معتقد يختاره الإنسان، من هنا قالت الآيات القرآنية: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ**﴾ (آل عمران: ١٩)، و﴿**وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ (آل عمران: ٨٥).

من هنا، يظهر لنا جليّاً أنّ التمييز بين حريّة المعتقد وحرية التفكير ـ كما فعل بعض العلماء[٢] ـ جاعلاً بعض آيات حرية المعتقد راجعاً إلى حريّة التفكير، وأنّ الإسلام أعطى حرية التفكير لكنّه لم يعط الحرية العقديّة، في الوقت الذي لم يقبل بفرض العقيدة.. يبدو لي هذا التمييز حاوياً لبعض الالتباس؛ فإنّه عندما تفسّر الحرّية الفكرية بأنّها الحرية في مجال استخدام مقدّمات العقيدة من النظر والبحث ووسائلهما؛ لأنّ الاعتقاد أمر قهري يلحق المقدّمات لحوقاً قهرياً[٣]، ثم تنفى الحرية العقديّة ويرفض معها فرض العقيدة فرضاً، فإنّ هذا الاصطلاح غير قانوني، وإنما هو راجع إلى التحليل الفلسفي؛ لأنّ الباحث اعتبر العقيدة أمراً قهرياً راجعاً إلى

---

(١) راجع: منوجهر طباطبائي مؤتمني، آزاديهاى عمومى وحقوق بشر: ٩٠ ـ ٩١، نشر دانشكاه طهران، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

(٢) انظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار (المجموعة الكاملة) ٢٠: ٢٥٢؛ ومحمد حسن قدردان قراملكي، آزادى در فقه وحدود آن: ١٠٥ ـ ١٠٨، مؤسّسة بوستان كتاب، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

(٣) انظر: محمد حسن قدردان قراملكي، آزادى در فقه وحدود آن: ١٠١ ـ ١٠٢.

علاقة العليّة الحتمية بين المقدّمات والنتيجة في الذهن، فالنتيجة عنده هي العقيدة، ومن ثم لا اختيار فيها؛ لأنّ أمرها قهري يأتي بتبع تبلور المقدّمات في الذهن، على خلاف الحال في المقدّمات نفسها فإنّ الاشتغال عليها أمر سلوكي حرّ يمكن للإنسان فعله ويمكن تركه.

وسبب الالتباس هنا هو الخلط بين الاعتقاد بوصفه ظاهرة باطنية، وحريّة العقيدة بوصفها ظاهرة إثباتية بيانية، ولهذا لم تقصد شرعة حقوق الإنسان من حرية المعتقد ذلك البُعد الفلسفي، وإنّما البيان والإبداء، ولهذا أيضاً ربطت حرية العقيدة هناك بحرية البيان.

وعندما نتحدّث عن حريّة البيان الاعتقادي في الإسلام فنحن نقصد أدنى معاني البيان، وهو إظهار الفرد أنّه يعتقد بغير الإسلام، مقابل التفتيش والإلزام العقائدي والمنع عن إعلان الاعتقاد، أما حريّة البيان بالمعنى الواسع الشامل لحرية التجمّعات والإعلام والصحافة والمطبوعات، فهذا موضوع مختلف من زاوية القوانين الإسلاميّة، لا ربط له ببحثنا هنا.

وعلى أيّ حال، فأهمّ الآيات الكريمة التي تتداول في سياق إثبات حريّة المعتقد، هو:

أ ـ قوله تعالى: ﴿**وقل الحقّ من ربّكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنّا أعتدنا للظالمين ناراً..**﴾ (الكهف: ٢٩).

فالآية الشريفة دالّة على أنّ الحقّ ـ أي الإسلام ـ من عند الله تعالى، وأنّ الأمر راجعٌ إلى الناس أنفسهم، فإن شاؤوا الإيمان فبها ونعمت وإلا فليكفروا، وعلى تقدير كفرهم لم تشر الآية إلى الحياة الدنيا وأنّ هناك أثراً سيترتّب على كفرهم فيها، كلّ ما في الأمر أنّهم سيواجهون جزاءهم في الآخرة، الأمر الذي يؤكّد أنّ الكفر لا

آثار دنيوية له على مستوى العقوبات الفقهيّة[١]، وهذا ما يقف على النقيض من مفهوم الجهاد الابتدائي.

لكنّ الاستدلال بهذه الآية لوحدها قد يواجه بعض المشكلات:

أولاً: إنّها قد لا تشكّل دليلاً يواجه أدلّة الجهاد والعقوبات، لاسيما بعد كونها مكيةً؛ إذ لعلّ العقوبات أو الإجراءات الدنيوية المترتبة على الكفر والإيمان لم تكن قد نزلت بعد.

إلاّ أنّ المفيد فيها هو إيكال أمر الكفر والإيمان إلى الإنسان، وأنه هو من يختار بين الأمرين، ومن ثمّ فهي في حدّ نفسها ـ وبصرف النظر عن النصوص التي لحقتها في النزول زماناً ـ لها حكاية عن أنّ القرآن الكريم يرخّص في الدنيا للكافر في أن يكفر، ويعطيه هذه المشيئة، وأنّ نتائج اختياره الممنوح له هذا تقع عليه في الآخرة وتمثل أمامه هناك.

ثانياً: إنّ الآية تجعل الحرّية في الإيمان والكفر، وهما أمران قلبيّان، وقد تقدّم سابقاً أنّ الجهاد الابتدائي لا يُهدف منه الإيمان الحقيقي، بل الإيمان الظاهري، فيظلّ الإيمان الحقيقي شأناً اختيارياً، فلا يكون هناك أيّ تنافٍ بين المفهوم الذي تعطينا إياه الآية الكريمة وبين مفهوم الجهاد الابتدائي.

لكن يجاب عن هذا الكلام بأنّ التفريق الذي قلناه سابقاً بين الرؤية الكلامية

(١) انظر: مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (المجموعة الكاملة) ٢٠: ٢٣٧؛ ومحسن كديور، حرية الدين والعقيدة في الإسلام، مصدر سابق: ١٠٨؛ وحسن الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر ٦: ٢٢٧، ٢٤٩؛ ومحمد الحسيني البهشتي، آزادى ارزش بنيادين اسلام، ضمن كتاب: رابطه دين وآزادى: ٨٧؛ وأسعد السحمراني، حوار حول الحريات الشخصيّة، مجلّة المنهاج، العدد ١١: ٢٦١؛ ومحمّد تقي فاضل ميبدي، دين وآزادى در تقابل يا تعامل، ضمن كتاب: رابطه دين وآزادى: ١٤٢ ـ ١٤٣.

والرؤية الفقهية لمفهوم الجهاد الابتدائي إنما يصحّ في الأمور بحسب الواقع، ولهذا ذكرنا هذه التفرقة في مقام الحديث عن الأصول والقواعد العقلية في باب العهدة وتحمّل المسؤولية، أما عندما تدخل المسألة باب الظهورات اللفظية فلابدّ من الرجوع إلى العرف ليُرى ما هو المراد من منح مشيئة الكفر والإيمان للإنسان؟ فهل تخيير إنسانٍ بين الموت والإسلام هو بنظر العرف مفهومٌ موافقٌ لهذه المشيئة التي يقدّمها نصّ الآية السابقة أم لا؟ وسيأتي مزيد تفصيل لهذا الأمر إن شاء الله تعالى.

ثالثاً: قد يناقش في دلالة هذه الآية أيضاً بما ذكره العديد من المفسّرين وعلماء القرآنيات، بأنّ صيغة الأمر الواردة فيها ليست للطلب أو للتخيير، وإنّما هي للتهديد، تماماً مثل قوله تعالى: ﴿**ليكفروا بما آتيناهم فتمتعوا فسوف تعلمون**﴾ (النحل: ٥٥)، ومن ثمّ فلا معنى لربط الآية بالحرّية الدينية ومنح اختيار العقيدة[١].

إلا أنّ هذا الكلام غير صحيح؛ بل هو فهم للصيغة نتيجة فهم مسبَق للمعنى نفسه، فلو صحّ هذا لكان معنى (من شاء فليؤمن) هو التهديد أيضاً، مع أنّه واضح في عدم إمكان ذلك، ولعلّ ما دفعهم إلى هذا الأمر عدم تعقّلهم إمكان أن يخيّر الله الناس بالكفر أو يطلبه منهم فيجعله في مصاف الإيمان، بما يوحي بأنّ الكفر فعلٌ جائز، تماماً كما هي خصال الكفارات المخيّرة، مع أنّ الآية الكريمة لا تعني ذلك، بل هي واضحة في ترجيح الإيمان من خلال المقطع اللاحق منها والمتحدّث عن النار، فهي تريد أن تقول: إذا أردتم الإيمان فلكم أن تؤمنوا ولن يكون لدينا مقابل

---

(١) راجع ـ على سبيل المثال ـ: التبيان ٣: ١٨، و٥: ٢٣٦، و٧: ٣٦؛ ومجمع البيان ٦: ٣٣٨؛ والنحّاس، معاني القرآن ٤: ٧٤؛ والسرخسي، أصول الفقه ١: ١٩٢ ـ ١٩٣؛ والتفسير الكبير ٢١: ١٢٠.

إيمانكم هذا أيّ ردّ فعلٍ سلبي، وإذا أردتم الكفر فلكم ذلك أيضاً، ولن تجدوا في مقابله إلا الجزاء الأخروي، فلا يضرّ هذا التخيير بأيّ مبدأ عقدي أو كلامي، نعم لو كانت الآية بصدد الأمر بالكفر فقط أو الترخيص به ثمّ التوعّد بالنار، لصحّ ذلك تهديداً، كأن تقول: اكفروا وسترون ما لا تحبّون، مع أنّ هذه الآية بالخصوص ليست كذلك.

رابعاً: حاول العلامة الطباطبائي أن يجعل هذا المقطع ﴿**فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن**..﴾ خارجاً عن مقول القول، فيكون معنى الآية: قل لهم: (إنّ الحقّ من ربّكم)، فمن شاء منهم أن يؤمن بعد قولك ذلك له فليؤمن، فلا إيمانه ينفعنا ولا كفره يضرّنا[1]، فلا تكون الآية في سياق إعلان بيان قانوني بالتخيير ومنح الحرية العقديّة.

ولكنّني لا أعتقد أنّ تغيير مساحة مقول القول مؤثرة هنا في الدلالة على موضوع البحث؛ فسواء كانت من مقول القول أم لا، فإنّه في نهاية المطاف قد حظينا بنصّ قرآني يعلن التخيير، وإضافة أنّ الإيمان لا ينفع الباري تعالى والكفر لا يضرّه، إنّما جاءت من العلامة نفسه، وليس لها في الآية وجود حتى ندرجها فيها، فيكون معنى الآية ـ بعد الإخراج عن مقول القول ـ: وقل الحق من ربكم، فمن أراد منهم بعد قولك هذا له أن يؤمنَ فله ذلك، ومن أراد أن يكفر فهو حرّ مختار، لكننا سنواجهه بالعذاب يوم القيامة.

ب ـ قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيل**﴾ (الزمر: ٤١).

إنّ هذه الآية الشريفة تقرّر أنّ الأمر في الهداية والضلال راجعٌ إلى الإنسان

(١) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٣: ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

نفسه، فتكون حاكيةً عن مفهوم الحرية الفكرية والدينية[١].

وقد يناقش ـ بصرف النظر عن الجملة الأخيرة من الآية الكريمة ـ بأنها لا تدل سوى على عود نفع الهداية وضرر الضلال على الإنسان نفسه، وهذا أمر واضح صحيح، سواء كان هناك جهاد ابتدائي أم لم يكن، فهي لا تقرّر مبدأ المشيئة بهذا المعنى، بل تقرّر مبدأ النفع والضرّ.

ومثل هذه الآية ما جاء في سورة يونس، في الآية المائة وثمانية، إلى غيرها من الآيات التي طرحت في مسألة الحرية في اختيار الدين.

ويبدو لي من أكثر هذه الآيات أنها قد لا تنافي مسألة الجهاد الابتدائي عدا الآية الأولى في الجملة، لكنها تشكّل مدماكاً في هذا السياق، خصوصاً وأنّ جميعها أو أغلبها مما نزل في مكّة حيث لم يكن التشريع الدنيوي بادياً في النصّ القرآني بوضوح.

٣.١.٣. الجهاد الابتدائي ونصوص وظيفة النبي

يُقصد بهذه النصوص تلك الآيات الدالّة على أنّ وظيفة النبي هي الهداية والإبلاغ وإيصال الحقّ، أما الإلزام به وتحقيقه خارجاً فهو أمر خارجٌ عن شؤونه ووظائفه.

١ ـ ٢ ـ قوله تعالى: ﴿**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ * إِلَّا مَن تَوَلَّى وَكَفَرَ * فَيُعَذِّبُهُ اللهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ**﴾ (الغاشية: ٢١ ـ ٢٤).

إنّ هذه الآية هنا لا ترى من مسؤوليات النبيﷺ سوى التذكير وأنّه ليس

---

(١) محسن كديور، آزادي عقيده ومذهب در اسلام، مجلة آفتاب، العدد ٢٣: ٥٩؛ ومنصورة باقري بور، مبدأ نفي الإكراه في الإسلام، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٨: ١٨٥.

بمسيطرٍ عليهم ليلزمهم بديانته ولا بمتسلّط على شؤونهم ليدخل الإيمان فيهم، مما يكشف ـ بشهادة أداة الحصر ـ أنه ليس من وظائف النبي غير ذلك[١]، فلو كان الجهاد الابتدائي واجباً لما صحّ سياق مثل هذه الآية ولسانها، كما هو واضح.

لكن قد يلاحظ هنا أولاً: إنّ هذه الآية مكية، فلعلّ المراد: حيث إنك لست بمسيطر عليهم ولا تملك إلزامهم بشيء فليس أمامك سوى وظيفة التذكير والبيان دون أن يؤدّي ذلك إلى افتراض النسخ بآيات القتال[٢]، لفرض كون الآية معلّقة منذ البداية على عدم تسلّطه عليهم ـ وهو إخبار لا إنشاء ـ فيكون تغيّر الحكم لوجود تحوّل في موضوعه القائم عليه، لا لوجود النسخ. وأما الاستثناء الوارد في الآية فهو ـ بقرينة الآية التي لحقتها ـ منقطع لا متصل، كما صرّحوا به[٣].

لكنّ هذا الاحتمال لو استطاع إرباك فهمنا لهذه الآية الكريمة، إلا أنّه سوف يتلاشى تدريجيّاً عندما نجد أنّ الآيات الأخرى تؤكّد مفهوم عدم السلطنة، بوصفه أساساً في المشروع النبوي، لاسيما مع كون بعضها مدنيّاً.

ثانياً: فهم العلامة فضل الله والسيد كاظم الحائري من هذه الآية السيطرةَ التكوينية على العقل والوجدان، وأنّ هذا الأمر من مختصّات القدرة الإلهيّة، فتكون

(١) انظر: وهبة الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام: ١٧٤، دار الكلم الطيب ودار ابن كثير، دمشق وبيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م؛ ومحسن كديور، حرية الدين والعقيدة في الإسلام، مصدر سابق: ١١٠؛ ومحمد علي أيازي، مباني حقوق بشر إسلامي، ضمن كتاب حقوق بشر در جهان امروز: ٦٣، شركت سهامي انتشار، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م؛ ومحمد الشيرازي، الصياغة الجديدة: ٣٣٥، مركز نشر الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٥؛ وهاشم آقاجرى، صورت بندى جمعى آزادى در جامعه دينى، ضمن كتاب: رابطه دين وآزادى: ٥٢.

(٢) راجع حول دعوى النسخ: الطبرسي، مجمع البيان ١٠: ٧٢٨.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: المصدر نفسه ١٠: ٧٢٥.

الآية بصدد نفي سيطرته التكوينية على القلوب لا نفي السلطنة الظاهرية التي تكون بالإكراه على اعتناق دين ما[1].

ولكنّ هذا التفسير وأمثاله للآيات ربما يواجه مشكلة الفهم العرفي، فإنّ بعض المفسّرين ـ لاسيما العلامة الطباطبائي ـ ربط مجمل الآيات التي نذكرها في هذا البحث بالبُعد الوجداني والقلبي الباطني، معتبراً ذلك أساساً، مع أنّ العرف لا يحصر فهمه بهذه الطريقة المنبثقة من تحول التديّن إلى فعل قلبي وإخراجه عن أن يكون اندماجاً في الاجتماع الديني، فأنت تقول لزيد ذكّر بكراً بما يجب عليه فعله وليس مطلوباً منك أكثر من هذا فأنت لا تملك سلطةً عليه ولا سيطرة، أو تقول ذكّره بالدين وليس مطلوباً منك أكثر من هذا فلست مسلّطاً عليه، إنّ هذا التركيب يفهم منه القهر والإكراه لا البعد الباطني فقط، علماً أنّ ما يذكّر به النبيّ ليس خصوص الاعتقادات، بل يشمل السلوك والتصرّفات والأخلاقيات أيضاً، مما يمكن أن يكون له مباشرةً مدلول عملي ظاهري، وليس من أفعال القلوب فقط، فالآية في محصّلتها تريد أن تبيّن للنبي أنّ وظيفتك البيان، وليست لك أيّ سلطة عليهم بحيث تستطيع إدخالهم في دينك، فأولئك الذين يتولّون منهم إنما يكون التعاطي معهم عندي عبر العذاب الأكبر الذي ينتظرونه.

ومثل هذه الآية الشريفة، قوله تعالى: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾ (ق: ٤٥)[2].

وقد تواجه هذه الآية المشكلة نفسها؛ فإنّ السورة مكية، ومعنى جبّار أي متسلّط

(١) الحائري، المرجعيّة والقيادة: ٢٣٨؛ وفضل الله، من وحي القرآن ٢٤: ٢٣١ ـ ٢٣٢.

(٢) انظر: محمد الشيرازي، الصياغة الجديدة: ٣٣٥؛ وحسن الصفار، التعدّدية والحرية في الإسلام: ٦٧، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الرابعة، ٢٠١٠م.

عليهم، وقيل: فظّ غليظ[١]، فيكون المعنى: ذكّر يا محمد من ينتفع بذكراك فليس عليك وأنت في مكّة مقهوراً غير متسلّط عليهم سوى ذلك، فلا تكون دالّةً ـ مع هذا الاحتمال ـ على الموقف في غير الحال المكيّة، فهناك قصور في دلالتها، إلا إذا صحّ ما قدّمناه آنفاً.

٣ ـ ١١ ـ قوله تعالى: ﴿مَّا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاَغُ وَاللهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ (المائدة: ٩٩)، ومثله قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللهِ فَإِنَّ اللهِ سَرِيعُ الْحِسَابِ * فَإنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ للهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُواْ فَقَدِ اهْتَدَواْ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ وَاللهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران: ١٩ ـ ٢٠)، وقوله تبارك اسمه: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (النور: ٥٤)، وقوله عز من قائل: ﴿وَإِن تُكَذِّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِّن قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (العنكبوت: ١٨)، وقوله سبحانه: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلا آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾ (النحل: ٣٥)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ (النمل: ٩١ ـ ٩٢).

وهذه الآيات ـ المكيّة والمدنيّة ـ تقرّر المبدأ عينه الوارد في سورة الغاشية، وهي

---

(١) انظر: الطبرسي، مجمع البيان ٩: ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

أنّه ليس على الرسول إلا البلاغ، وأنه إزاء كفر الناس لا يكلّف بما هو أزيد، وأنّه ليس له أن يحمل الناس على الإيمان[1]، فكيف يكون الجهاد الابتدائي، المنطلق من خاصّية كفر الناس، من تشريعات ديانة هذا النبي؟!

فهذه الآيات الشريفة تنفي وجوب أيّ أمر آخر على النبي إزاء كفر الطرف الآخر، ومنه الجهاد الابتدائي بملاك الكفر، لكنها لا تنفي شرعيّته، وأما مقاتلة النبي المعتدين أو استلامه شؤون الدولة وقيامه بوظائف أخرى فليس له علاقة بذلك، فهي لا تريد إسقاط الصلاة عن النبي والحجّ والصوم لتثبت عليه البلاغ فحسب، بل الحصر فيها إضافي ونسبي، أي بالنسبة إلى إبلاغ الدين وصفته الدعوية النبوية والرسوليّة ليس عليه سوى ذلك، فإن لم يهتد الطرف الآخر فلا وظيفة غير ذلك ملقاة على كاهل النبي إزاء الطرف المبلَّغ، وإلا لبيّنت، أما في الجهاد الابتدائي فالمفروض بدايةً هو دعوة الطرف الآخر فإن قبل وإلا وجب جهاده، فلو كان هذا التشريع من وظائف النبي للزم بيانه، على الأقلّ في الآيات المدنية من هذه المجموعة؛ لأنّه على صلة بالوظيفة الدعويّة، من حيث ترتّبه على إعراضهم عنها، في حين نجد أنّ هذه الآيات جميعها ترتّبُ على إعراضهم إعلانَ حصر وظيفته بالجانب الدعوي البياني، فلا تناسب بين المفاهيم.

وفي هذا السياق أيضاً، قوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا * وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَن شَاء أَن يَتَّخِذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (الفرقان: ٥٥ ـ ٥٧).

فهذه السورة رغم كونها مكيةً، إلاّ أنّ في لسانها البياني تعميماً؛ إذ ربطت التبشير

(١) وافق الشيخ الطوسي على تفسير جملة: ليس على الرسول إلا البلاغ، بمعنى أنّه ليس عليه حملهم على الإيمان، فانظر له: التبيان ٨: ١٩٥.

والإنذار بغرض الله تعالى من الرسالة، أي أنه ليس من وظائفك سوى الإنذار والتبشير، ولا مسؤولية عليك غير ذلك إزاء من يرفض دعوتك، وهذا المفهوم لا يناسب مفهوم الجهاد الابتدائي. ولا تعليق في الآية على عدم القدرة حتى يُقال بأنّ ذلك راجع إلى كونه في مكّة المكرّمة.

وكذلك يأتي في هذا المضمار، قوله تعالى: ﴿**وَأَطِيعُوا اللهَّ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ**﴾ (المائدة: ٩٢)، حيث تركّز هذه الآية الكريمة على المفهوم المتقدّم عينه، وهو أنّه على تقدير عدم طاعة الله ورسوله ليس على الرسول من وظيفة إزاء إعراض الطرف الآخر سوى البلاغ المبين، والسورة مدنية، فلو كان الجهاد الابتدائي مفهوماً إسلامياً للزم ضمّ هذه المسؤولية تجاه ذلك.

لكنّنا لو راجعنا سياق هذه الآية الشريفة بالخصوص فيما سبقها وما لحقها من آيات، لوجدناها تتحدّث مع المسلمين وأنّهم إذا تولّوا عن إطاعة الله ورسوله فليس أمام الرسول إلا البلاغ. ويبدو لي ـ إذا لم نشكّك في وحدة نزول هذه الآية مع سياقها ـ أنّ التولّي هنا هو الإعراض عن طاعة الله ورسوله، فإذا قصد المعنى الشامل دلّ على الارتداد، فتكون الآية معارضةً لحكم المرتدّ المعروف في الفقه الإسلامي، وإلا لزم القول بأنّ أنظمة العقوبات لا تكون من وظائف الرسول بما هو رسول، وإنما يكون تفعيلها من وظائف الولاية الثابتة له نتيجة العقد الاجتماعي والمواضعة على النزول عند حكمه أو غير ذلك، وبحثه يكون في الفقه السياسي.

وفي هذا الصدد، نجد كذلك قوله سبحانه: ﴿**وَإِن مَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ**﴾ (الرعد: ٤٠)، وإن كانت هذه الآية غير ظاهرة إلا في الحصر الإضافي الذي نعلم حاله من المقطع الأخير، أي

عليك أنت البلاغ فقط وليس عليك الحساب، فإنّه علينا، فلا يكون لها دور في موضوعنا ما لم نعمّم الحساب لغير الحساب الأخروي.

١٢ ـ ١٨ ـ قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ..**﴾ (الشورى: ٤٨)، وقوله سبحانه: ﴿**قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ**﴾ (يونس: ١٠٨)، وقوله تبارك اسمه: ﴿**وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ**﴾ (الأنعام: ٦٦)، وقوله تعالى: ﴿**قَدْ جَاءكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ**﴾ (الأنعام: ١٠٤)، وقوله تعالى: ﴿**اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ * وَلَوْ شَاء اللّهُ مَا أَشْرَكُواْ وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ**﴾ (الأنعام: ١٠٦ ـ ١٠٧)، وقوله عز من قائل: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ**﴾ (الزمر: ٤١)، وقوله سبحانه: ﴿**وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء اللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ**﴾ (الشورى: ٦).

وهذه الآيات رغم أنّ بعضها مكيّ، إلاّ أنها لمّا رُبطت بالإرسال عنت أننا لم نرسلك لكي تكون حفيظاً عليهم تحفظهم من أنّ يضلّوا كما أنّك لست بموكلٍ بهم، فليس عليك إلاّ البلاغ، فلا تحزن لأمرهم[1]، وهي دالّة على هذا المبدأ في التعامل مع غير المسلمين، فكيف يمكن أن ينسجم هذا المفهوم الذي تعطيه هذه الآيات الشريفة مع الصورة الإجماليّة للجهاد الابتدائي في الموروث الفقهي

(١) انظر حول تفسير الآية: الطبرسي، مجمع البيان ٩: ٥٤؛ وراجع: هاشم آقاجرى، صورت بندى جمعى آزادى در جامعه دينى، ضمن كتاب: رابطه دين وآزادى: ٥٢.

الإسلامي؟! فإنّ تلك الصورة تقول: فإن أعرضوا فقاتلهم واقتل من لا يؤمن منهم، ما لم يكن من أهل الكتاب، وإلا فأخضعه للجزية ونظام الذمّة.

وقد فهم العلامة الطباطبائي من آيات نفي كون النبي موكّلاً بالناس، أنّها تريد أن توكل أمرهم إلى الله سبحانه والتخلية بينه وبينهم من حيث المصير، لا أنّها تريد بيان حريّة المعتقد(١).

لكنني لم أفهم عملية فكّ الارتباط بين مفهوم التخلية ومفهوم الحرية الدينية، فإذا كانت هذه الآيات تريد أن تقول للنبي: اتركهم لي، ألا يستبطن ذلك عرفاً أن لا تمارس القهر والعذاب والعقاب عليهم، وإلا فما الذي كان يمكن أن يفعله الرسول غير هذا؟ وإذا كانت تريد أن تقول بأنّ أمرهم موكولٌ إلى الله سبحانه، فإنّ هذا أيضاً ـ عندما لا يبيّن خصوص النظر إلى الجانب الأخروي في هذه الآيات ـ يفيد أن ليس المطلوب من النبي غير البيان، وأنّ الإجراءات العملية المترتبة على كفرهم ليست من وظائف النبي، فليترك هذا الأمر لله، فهو الذي يجري عليهم حكمه، فلماذا لا تكون هذه الآيات شاهداً على مبدإٍ رئيس هنا؟!

نعم، يبقى في النفس احتمالٌ قد يهدم الاستدلال بمجموعة الآيات التي عبّرت بالوكيل والحفيظ وأمثالهما، لا بكلّ آيات هذه الطائفة الثالثة، وهو أن يكون المراد إسقاط مسؤولية فعلهم عن النبي، فالحفيظ والموكل بأمر يتحمّل مسؤولية هذا الأمر، فكأنّ الآيات تريد أن تقول: يا محمد، إذا قمتَ بما كلّفناك به سقطت المسؤولية عن كاهلك، وأنت لا تتحمّل مسؤولية وضعهم وانحرافهم، فلست موكلاً بهم على نحو توكيل الوالد بولده الصغير أو حفيظاً عليهم على النحو عينه، حتى إذا عرض له شيء تحمّل الوالد تلك المسؤولية، وتوجّه اللوم إليه في أنّه لم

(١) راجع: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٣: ١٢٣.

يحفظ ابنه، مع أنّه في عهدته وتحت وكالته ونظره، إنّ القضيّة هنا ليست كذلك، فعليك القيام بواجبك، وانحرافهم لا يؤثّر عليك، فلا تحزن لأمرهم ولا يضرّك ضلالهم وزيغهم، فنفي الوكالة والحفظ هنا تخفيفٌ عن الشعور بالمسؤوليّة لا سلباً للسلطنة عليهم قانونيّاً.

ومع هذا الاحتمال، تصبح بعض آيات هذه المجموعة غير وافية بالدلالة على المدّعى، ولعلّ هذا هو نظر ومراد من ناقش فيها.

ومع هذا كلّه، فقد يلاحظ على الاستدلال بهذه الآيات الكريمة برمّتها:

أولاً: إنّها خاصّة بالنبي ﷺ من حيث وظيفته الرسالية، فما المانع من وجوب الجهاد الابتدائي من حيث وظيفة المسلمين أو وظيفته من غير ناحية تبليغ الرسالة؟

والجواب: إنّ بعض هذه الآيات ـ وهو مدنيٌّ ـ ربط أصل إرسال النبي ﷺ بهذا الأمر، فإذا كان الجهاد الابتدائي من شرائع دينه كان ينبغي ذكره. وبعبارة أكثر دقةً: إننا لا نستدلّ هنا بمعارضة حدّية بين هذه الآيات وبين نصوص الجهاد، وإنما نقارن المفاهيم ونقول: لو كان مفهوم الجهاد الابتدائي حاضراً في الشريعة لما كانت هذه الآيات المتكرّرة دقيقةً في التعبير عن واقع الأمر.

ثانياً: من الممكن أن يقال بأنّ آيات الجهاد الابتدائي تنسخ الآيات المذكورة هنا بمجموعاتها، فلا يعود هناك معنى للتمسّك بهذه الآيات.

ويجاب بأنّ بعض الآيات هنا ليس قابلاً للنسخ بحسب صيغته؛ لأنه ليس من شؤون التشريع، فعندما يقول الله تعالى: إنه لم يرسل هذا النبي سوى لكذا وكذا، هل يصحّ القول: إنه غيّر رأيه وإرادته وقصده من الإرسال إلى غرض آخر، فالقضية ترجع إلى الغاية التي وضعها الله للرسالة، لا إلى بيان حكم شرعي قابل للنسخ.

يضاف إلى ذلك أنّ تكرّر مجموعة آيات سابقة في تأكيد فكرةٍ ما، مع مجيء آية واحدة لا نظر لها إلى ما سبق، يصعب معه قبول النسخ فيه؛ إذ يرى العرف أنّ التصرّف الدلالي في الدليل الجديد أقرب من نسخ جملة آيات مؤكّدة لمفهوم واحد، علاوةً على أنّ الآيات المدنية هنا لا نعلم سبقها أو لحوقها لآية الجزية التي جعلناها سابقاً الآية الوحيدة الدالّة، وبذلك لا يوجد ما يؤكّد النسخ حينئذٍ.

ثالثاً: إنّ أقصى ما تعطيه أغلب نصوص هذه المجموعة من الآيات الكريمة هو نفي وجوب الجهاد الابتدائي، لا نفي مشروعيّته.

٤.١. الجهاد الابتدائي ونصوص نفي الإكراه في الدين

وردت في القرآن الكريم نصوص تنفي الإكراه في الدين، وفد فصلناها عمداً عن نصوص الحرية الدينية المتقدّمة؛ لأنّ إطارها البياني ينفي الإكراه على الإسلام، فيما الإطار البياني لتلك المجموعة يمنح الرخصة في إظهار غير الإسلام، والآيات هنا هي:

أ ـ قوله تعالى ـ حاكياً على لسان نوح ـ: ﴿**ويا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربّي وآتاني رحمةً من عنده فعمّيت عليكم أنلزمكموها وأنتم لها كارهون**﴾ (هود: ٢٨).

وهذه الآية مكية تتحدّث عن الحوار الذي جرى بين نوح عليه السلام وقومه، وكأنها تؤكّد ـ باستفهامها الإنكاري في آخرها ـ على قضية عقلائية مستكنّة في الوعي الإنساني، وهي أنلزمكم بما بان لي واتضح مع أنكم كارهون له؛ إنّ هذا أمر غير منطقي.

وعليه، فتكون الآية تقريراً لمبدأ عدم الإكراه في الدين، إذ ماداموا لم يقتنعوا

بالحقيقة، كيف يمكن إلزامهم بها وإكراههم عليها؟![(١)]، فهي تقرّر مبدأ نفي الإكراه منذ أقدم الشرائع، وهي شريعة نوح عليه السلام، وتسوقه على شكل مضمون راسخ مفروغ منه، مما يؤكّد قواعديّة هذا المفهوم وعقلائيّته.

ب ـ قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ**﴾ (يونس: ٩٩).

فهذه الآية تربط الهدى والإيمان بالمشيئة الإلهية، وتستتبع ذلك باستفهام إنكاري موجّه إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم في إكراهه الناس كي يكونوا مؤمنين، أي أنّ الله قادر على جعلهم مؤمنين لكنّه لم يشأ، فكيف تُكرههم أنت على ذلك وأنت غير قادر[(٢)]؛ فتكون النتيجة تقبيح إكراههم على ذلك، فلو كان الله يريد هدايتهم ولو بالقوّة

---

(١) انظر حول تفسير الآية: الطبرسي، مجمع البيان ٥: ٢٣٥؛ والطباطبائي، الميزان ١٠: ٢٠٤ ـ ٢٠٧؛ وراجع: محسن كديور، حرية الدين والعقيدة في الإسلام، مصدر سابق: ١٠٧ ـ ١٠٨؛ ومحمّد تقي فاضل ميبدي، دين وآزادى در تقابل يا تعامل، ضمن كتاب: رابطه دين وآزادى: ١٤٣.

(٢) انظر: الطبرسي ٥: ٢٠٦؛ والطباطبائي، الميزان ١٠: ١٢٦؛ وتفسير المنار ٣: ٣٨، دار المعرفة؛ ومرتضى مطهّري، مجموعه آثار (المجموعة الكاملة) ٢٠: ٢٣٧؛ ووهبة الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام: ١٧١، ١٧٤؛ وحسن الصفار، التعدّدية والحرية في الإسلام: ٦٦؛ ومحمد الحسيني البهشتي، آزادى ارزش بنيادين اسلام، ضمن كتاب: رابطه دين وآزادى: ٩٢ ـ ٩٣؛ وعماد الهلالي، الردّة وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، ضمن كتاب: العنف والحريات الدينية ١: ١٥٢؛ ومحمّد تقي فاضل ميبدي، دين وآزادى در تقابل يا تعامل، ضمن كتاب: رابطه دين وآزادى: ١٤٢؛ وحسن الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر ٦: ٢٢٧؛ ومحمد علي أيازي، مباني حقوق بشر إسلامي، مصدر سابق: ٦٢؛ ومحسن كديور، حرية الدين والعقيدة في الإسلام، مصدر سابق: ١٠٧؛ وعلي عبد الواحد وافي، حقوق الإنسان في الإسلام: ٢٢٠، دار نهضة مصر، الطبعة الخامسة، ١٩٧٩م؛ ومحسن آرمين، دين وآزادى وواقعيتهاى اجتماعى وفرهنكى، ضمن كتاب: رابطه دين وآزادى: ٢٣.

لفعل ذلك ولّما لم يفعل ذلك فلماذا تكرههم أنت عليها؟!

إنّ هذه الآية الكريمة تعتبر محاولات الإكراه بهدف تحقيق الإيمان مرفوضة ومعارضة للسنن الإلهيّة، فهذا المنطلق لو أراده الله لفعله، فلماذا تسلكون عكس ما يريده الحقّ تعالى؟! وربط هذه الآية بالجانب التكويني الباطني، كما فعل بعض المفسّرين[١]، سبق أن تحدّثنا عنه.

ج ـ وهي أبرز آيات نفي الإكراه، عنيت قولَه تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾ (البقرة: ٢٥٦).

وتوضيح الاستدلال بهذه الآية الكريمة، أنّها استئناف بياني بعد تقرير الحقّ والوحدانية وأصول العقيدة الإلهيّة في آية الكرسي، وهي تؤسّس حكماً لنفي الإكراه في الدين، بمعنى الحمل عليه بجعله ذا كراهية بما يكون عبر التخويف بما هو أشدّ كراهية منه، فالدين لا إكراه فيه ولا سبيل له إليه، فتكون بمثابة القاعدة العامّة التي لا يُخرج عنها إلا بدليل، فالآية تحتمل النفي والنهي لكنها تقرّر عدم التناغم بين الدين والإكراه، وبمقتضى إطلاقها لا تختصّ بديانة الإسلام، بل تشمل مطلق الديانات أيضاً[٢].

(١) راجع: فضل الله، من وحي القرآن ١١: ٣٦٩.

(٢) انظر: تفسير المنار ٣: ٣٦ ـ ٣٧؛ وابن عاشور، التحرير والتنوير ٢: ٤٩٩ ـ ٥٠٢؛ ومرتضى مطهّري، مجموعه آثار (المجموعة الكاملة) ٢٠: ٢٣٦؛ ومحسن كديور، آزادي عقيده ومذهب، مجلّه آفتاب، العدد ٢٣: ٥٨؛ ومحمد الشيرازي، الصياغة الجديدة لعالم الإيمان والحرية والرفاه والسلام: ٣١٩، ٣٣٤، وله أيضاً: الأسئلة والأجوبة، اثنا عشر رسالة ١٢: ٢٤، وفقه العولمة: ١٧٩؛ وحسن الصفار، التعدّدية والحرية في الإسلام: ١٩، ٦٣؛ ومحمد الحسيني البهشتي، آزادى ارزش بنيادين اسلام، مصدر سابق: ٨٧؛ ووهبة الزحيلي، حقوق

وفي أسباب نزول هذه الآية الشريفة ذكر أنها نزلت في رجلٍ من الأنصار كان له غلام أسود، كان يكرهه على الإسلام، إلى غيرها من القصص الواردة في المضمون عينه تقريباً[1]، وقصص أسباب النزول تدعم رفض الإكراه بالشكل الذي فسّرناه.

وقد تعدّدت وجهات النظر في هذه الآية الكريمة، وذلك كما يلي:

أولاً: لاحظ العلامة الطباطبائي وغيره على الاستدلال بهذه الآية هنا أنّها إمّا جاءت للنفي فتكون الجملة خبريةً، أو للنهي فتكون إنشائيةً، فإذا كانت خبريةً كان معناها الإخبار عن أنّه لا سبيل للإكراه إلى الدين؛ لأنّ الدين من أفعال القلوب، وأفعالها لا معنى للإكراه عليها، فإمّا تتحقّق مقدّماتها أو لا تتحقّق، فلا يكون للآية

الإنسان في الإسلام: ١٧١، ١٧٢؛ ومحمّد الخامنئي، آزادي هاي فردي در إسلام، ضمن كتاب: حقوق بشر از ديدكاه اسلام: ٧٥ ـ ٧٦ (وإن ظهر منه في ص ٢٤٨، أنّه يميل لرأي العلامة الطباطبائي الآتي)؛ وعماد الهلالي، الردّة وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، مصدر سابق ١: ١٤٨ ـ ١٥١؛ ونعمة الله صالحي نجف آبادي، جهاد در اسلام: ١٦؛ وسيد قطب، في ظلال القرآن ٣: ٢٩١ ـ ٢٩٣؛ ومحسن آرمين، دين وآزادى وواقعيتهاى اجتماعى وفرهنكى، مصدر سابق: ٢٢؛ وعلي عبد الواحد وافي، حقوق الإنسان في الإسلام: ٢٢٠؛ ومحمّد علي أيازي، مباني حقوق بشر إسلامي، مصدر سابق: ٦٢؛ وحسن الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر ٦: ٢٢٧، ٢٤٩؛ وأبو الفضل موسويان، آزادي عقيده وجهاد ابتدائي، ضمن كتاب مجموعه مقالات همايش بين المللي حقوق بشر وكفتكوى تمدنها: ٢٩٨، ٣٠٦، طبع ٢٠٠١م؛ وأحمد حافظ نجم، حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان: ١٢٤، دار الفكر العربي؛ وحميد آيتى، آزادى عقيده وبيان: ٢٩، انتشارات فردوسي، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م؛ ومحمد حسين فضل الله، من وحي القرآن ٥: ٤٦ ـ ٤٨؛ وهاشم آقاجرى، صورت بندى جمعى آزادى در جامعه دينى، مصدر سابق: ٤٣، ٥٢؛ ومحمّد مهدي شمس الدين، حوار حول الحريات الشخصيّة، مجلّة المنهاج، العدد ١١: ٢٧٠ ـ ٢٧١؛ ومحمّد تقي فاضل ميبدي، دين وآزادى در تقابل يا تعامل، مصدر سابق: ١٤١ ـ ١٤٢.

(١) راجع: جامع البيان ٣: ٢٣ ـ ٢٦؛ ومجمع البيان ٢: ٦٣٠ ـ ٦٣١؛ والميزان ٢: ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

علاقة بحكم شرعي هو حرمة الإكراه، إذ لا متعلّق لهذا الحكم، حيث لا إكراه خارجاً يمكن تحقّقه، وأما إذا كانت إنشائيةً فيكون معناها النهي عن الإكراه على أساس أنّه يناقض حقيقةً تكوينية، وهي عدم وجود منفذ للإكراه إلى الدين؛ لما أشرنا إليه، وعليه فالمرجع إلى هذه الحقيقة التكوينية.

ووفقاً لذلك، لا ينافي دليل الجهاد هذه الآيةَ الكريمة؛ لأنّه لا يُكره على الدين؛ لعدم إمكانه، وإنما يوفّر الأرضية لانتشار الدين وميل الناس له، على أساس أنه لا وسيلة لذلك آنذاك من دونه[1].

ولكي نحلّل هذه الآية الشريفة، لابدّ من ملاحظة الجملة التالية: ﴿**قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾ فهذا المقطع ـ كما ينصّ عليه المفسّرون[2] ـ بمثابة التعليل لصدر الآية، وهنا إما أن نقول: إنه لا إكراه في الفعل القلبي على نحو الجملة الخبرية؛ لأنّ الرشد والغي قد بانا، أو نقول: إنه لا يجوز الإكراه الظاهري؛ لأنّ الرشد والغيّ قد بانا، والأنسب ـ بحسب سياق التعليل ـ هو الثاني؛ لأن استبانة الحقّ والباطل ليست علةً ولا مؤثراً في نفي الإكراه في القلبيات، فسواء ظهر أم خفي لا مجال لهذا الإكراه، لعدم إمكان تحقّق المعلول ـ وهو الاعتقاد ـ دون تحقّق علته وهي مقدّماته الفكرية، إذاً فهذا ليس تعليلاً فلماذا ذكرته الآية؟!

أما على تقدير الإنشاء غير الراجع إلى هذه القضية الخبرية التكوينية، فالمعنى ربما

---

(١) راجع: الراوندي، فقه القرآن ١: ٣٤٤؛ والطباطبائي، الميزان ٢: ٣٤٢ ـ ٣٤٣، ومحمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية (المجموعة الكاملة ١٩): ٣٦٤؛ ومحمد حسين الطهراني، ولاية الفقيه في حكومة الإسلام ٤: ٢٠٥ ـ ٢٠٩؛ وعبد الله جوادي آملي، فلسفه حقوق بشر: ٢٦١، نشر مركز إسراء، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: ابن عاشور، التحرير والتنوير ٢: ٥٠١؛ والطباطبائي، الميزان ٢: ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

يكون واضحاً أكثر، إذ يصير المعنى: لا تجبروا أحداً إجباراً ظاهرياً على اعتناق الدين؛ لأنّ الحق والباطل صارا واضحين جداً، فليوكل الأمر إلى الإنسان نفسه كي يختارهما ويتحمّل مسؤولياته تجاههما؛ إذ لو كان الحقّ والباطل غير باديين لم يكن يمكن تحميل الإنسان مسؤولية الاختيار بينهما؛ لأنّه لن يرى الأمور حينئذٍ، مما يجعل تحميله لأحد الطرفين ـ حيث لن يُقدم بنفسه عن وعي وبصيرة ـ متصوّراً فيه الإكراه والتوجيه القهري تماماً كحال الطفل غير المدرك للأمور، فهذا المعنى الثاني أقرب إلى تناغم صدر الآية وذيلها، هذا مضافاً إلى أنّه ما الفائدة في إخبار الله تعالى لنا أنّ أفعال القلوب لا معنى للإكراه فيها على نحو الجملة الخبرية، وماذا تريد الآية أن توصل إلينا عبر هذه الجملة الخبرية على هذا التقدير؟

قد يقال: إنّ الآية لا يمكن أن تنهى عن أمرٍ لا يمكن تحقّقه، فإذا كان الدين من أفعال القلوب ولا يمكن الإكراه فيها، فلماذا تنهى الآية عن هذا الإكراه؟ فهذا أشبه شيء بالنهي عن الجمع بين النقيضين.

والجواب: إنّ هذا الكلام قد يرد على رأي العلامة الطباطبائي، لكننا ألمحنا سابقاً إلى أنّ العرف هو المرجع هنا، والفهم العرفي والعقلائي يرى أنّ الإكراه الظاهري على الإسلام الظاهري مما يصدق عليه أنه إكراه في الدين، ولهذا لما ذكروا شأن نـزول الآية تعرّضوا لأمثلة لا علاقة لها بأفعال القلوب، مما يكشف عن أنهم استساغوا توصيف ذلك بأنه إكراه ولم يأنفوا منه، حتى لو كانت الرواية في أصلها غير ثابتة، وشاهد ذلك ما تراه من نفسك ووجدانك لو خيّر إنسان بين الموت والإسلام، ألا يقول العرف، وألا نرى في وجداننا: أنه أكره على الإسلام؟ فمعنى الآية ظاهري، وإن كان الفعل القلبي لا معنى للإكراه فيه فلسفياً.

واللافت أنّ السيد كاظم الحائري أقرّ بأنّ البقاء مع آية نفي الإكراه لوحدها

يفيد نفي الإكراه الظاهري فيتمّ الاستدلال بها، لكنّ السبب في العدول عن ذلك هو ضرورات الجمع والتوفيق بينها وبين آيات الجهاد، فنلتزم بحملها على نفي الإكراه الباطني، مقرّاً بأنّ مجموعات الآيات كلّها تدلّ بنفس الطريقة[١].

ثانياً: إنّ هذه الآية منسوخة بآيات القتال وآية الجزية وآيات سورة براءة وأمثالها، فلا معنى للاستناد إليها هنا[٢].

والجواب ـ بعد صرف النظر عن أنّ هذا الفريق من العلماء قد فهم من آية نفي الإكراه ما فهمناه، لا ما فهمه العلامة الطباطبائي، ولهذا اضطرّ لافتراض النسخ ـ: إنّ هذه الآية محكمة، إذ لا معنى لنسخها، وذلك ـ كما يقول العلامة الطباطبائي ـ لأنها معلّلة، وهذا التعليل لا يمكن القول بنسخه، إذ الحقّ والباطل قد بانا، فهل ينسخ ذلك بأنهما لم يتبيّنا بظهور الإسلام، فالناسخ ما لم ينسخ علّة المنسوخ لا يمكنه نسخ حكمه[٣].

ويضاف إلى ذلك، أنّ هذه الآية مدنية وتلك الآيات مدنية أيضاً، ولا يتوفر لنا سبيل حاسم للتأكّد من المتقدّم منهما والمتأخر حتى يدّعى النسخ ويجزم به، وإن قيل بنزول سورة براءة في آخر ما نزل، ولسان هذه الآية أبعد عن النسخ من آيات الجزية و.. هذا مضافاً إلى عدم دلالة تلك الآيات ـ غير آية الجزية ـ على الإكراه والجهاد الابتدائي كما مرّ حتى نفترض النسخ، وسيأتي الحديث عن آية الجزية أيضاً إن شاء الله تعالى.

---

(١) الحائري، المرجعيّة والقيادة: ٢٣٨ ـ ٢٤٠.

(٢) راجع ـ على سبيل المثال ـ: ابن حزم، الناسخ والمنسوخ: ٣٠؛ وابن الجوزي، نواسخ القرآن: ٩٣.

(٣) الطباطبائي، الميزان ٢: ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

ثالثاً: ذهب بعض المفسّرين إلى أنّ آية نفي الإكراه في الدين خاصّة بغير المشركين فيما سائر آيات القتال والجهاد خاصّة بالمشركين ومن لم يؤدّ الجزية من أهل الكتاب[1]، وبهذا لا يوجد أيّ تنافٍ بين مضمون الآية هنا والنتائج الفقهيّة السائدة بين الفقهاء في التعامل مع المشرك وغيره.

إلا أنّ هذا الكلام لا شاهد له، فإنّ بيان آية نفي الإكراه لا حديث فيه عن المتعلّق والمكرَه أساساً، وإنّما هو بصدد الحديث عن أصل الظاهرة بعينها، والجملة اللاحقة التي تتحدّث عن بيان الرشد والغي متساوية النسبة لكلّ أصناف غير المسلم، بلا فرق بين الكتابي وغيره، فهذا التفسير فيه ضربٌ من التأوّل والتحكّم الذي لا دليل عليه، بل المفترض ـ قواعديّاً ـ أن تقدّم آية نفي الإكراه على آيات القتال وفرض الإكراه؛ لأنّ هذه ذات دلالة صريحة ونصيّة، وتلك إنّما جاءت بالإطلاق لا غير، ما لم يدّع النسخ الذي علّقنا عليه.

رابعاً: ذكر السيد الخوئي ـ في سياق رفضه النسخ والتخصيص في هذه الآية الكريمة ـ أنّ الكره في اللغة يأتي بمعنيين: أحدهما ما قابل الرضا، وثانيهما ما قابل الاختيار، ولكي تدلّ الآية على نفي الإكراه بالمعنى السائد الذي يعارض آيات الجهاد لابدّ من تفسيرها بما قابل معنى الرضا، وهو تفسير غير مقبول؛ لأنّه تفسير بأحد المعنيين المشتركين دون قرينة مرجّحة، كما أنّه لو صحّ لكان معناه أنّه لا يوجد في الإسلام إكراه، مع أنّ وجوده يقيني كإكراه السارق على ترك السرقة، وإكراه الزوجة على إطاعة زوجها[2].

ويبدو أنّ الخلفية التي انطلق منها السيد الخوئي هي تارةً خلفية أنّ الدين أمر

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الطبري، جامع البيان ٣: ٢٥ ـ ٢٦.

(٢) أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

قلبي لا معنى لسلب الاختيار فيه، فلزم ربط الإكراه عنده بما قابل الرضا لا بما قابل الاختيار، أو الاعتقاد بأنّ نفي الإكراه في الآية معناه أنّ الدين الإسلامي ليس فيه أيّ حكم إكراهي، لا أنّ المعنى هو أنّه لا إكراه على التديّن بالدين الإسلامي، من هنا يمكن أن نلاحظ على كلام السيد الخوئي، أنّ فرض الإسلام على المشرك وإلا قُتل يعدّ إكراهاً على الدين عرفاً، والشاهد على ذلك هو المقطع الأخير من الآية الكريمة الذي رَبَطَنا بالجانب العقدي، باعتباره كلَّ من يؤمن بالله ويكفر بالطاغوت مستمسكاً بالعروة الوثقى، وهذا المقطع وإن كان يمكن أن يجعل مجرّد بيان لمصداق من المصاديق، وهو الجانب العقدي مقابل مجموع الجانبين العقدي والفرعي، إلا أنّه يمكن أيضاً أن يشكّل نصّاً متصلاً يحتمل أن يكون قرينة على اختصاص الآية بالجانب العقدي، فيمنع عن إمكانية التمسّك بالإطلاق فيها وفقاً لقواعد أصول الفقه، ومن ثم لا يصحّ ما ذكره السيد الخوئي من الإكراهات في القضايا القانونية والعلائقيّة؛ لأنّها غير مربوطة بالآية، فيكون القدر المتيقن من دلالة الآية ـ لو تنزلنا ـ هو الإكراه على الدين، لا الإكراه بوصفه قانوناً يعمل به في مكان ما من منظومة قوانين الدين.

وما يدلّنا أكثر هو أنّ الإكراه الشامل للفروع لا يمكن نفيه في الإسلام مطلقاً حتى لو فسّرناه بالمعنى الذي يقابل الاختيار لا الرضا، فإنّ السلطة القانونية والإجرائيّة لها في الإسلام الحقّ في سلب الأفراد اختيارهم بإجبارهم على بعض الأمور إجباراً قهريّاً إلجائيّاً، كمصادرة الأموال لتسليمها للغير وفقاً للأحكام القضائيّة، فماذا يفعل السيد الخوئي في هذه الحال؟

خامساً: حاول الشيخ محمد عبده وسيد قطب وآخرون رفع التنافي بين آيات الجهاد وآية نفي الإكراه في الدين، بأنّ الثانية موضوعها الأفراد، فيما الأولى

موضوعها تحقيق الحريّة العقديّة والعوائق التي تقف أمام الدعوة الإسلاميّة وحرّيتها[1].

وهذه هي نظريّة ربط الجهاد الابتدائي بمفهوم حريّة الدعوة وتسهيلها، وقد قلنا مراراً بأنّه ربط لا مستند له في النصوص، وإنّما هو محاولة عقلانيّة اختارها بعض العلماء مؤخراً[2].

سادساً: ذهب ابن عاشور إلى أنّ آية نفي الإكراه في الدين لابدّ من اعتبارها ناسخةً لآيات القتال على الدين؛ لأنّ مفهومها لا ينسجم مع شريعة الجهاد الابتدائي الموجودة في مثل حديث ابن عمر المشهور، وذلك أنّ آيات القتال على ثلاثة أنواع: فأحدها آيات القتال الدفاعي، وهذه لا تنافي آية نفي الإكراه؛ لأنّ

(١) انظر: تفسير المنار ٣: ٣٩؛ وسيد قطب، في ظلال القرآن ٣: ٢٩٣ ـ ٢٩٥.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: سيد سابق، عناصر القوة في الإسلام: ٢١٠ ـ ٢١١، نشر دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦م، وله كلام في الفتنة عن الدين ص٢٢٢؛ ومحمد عزة دروزة، الجهاد في سبيل الله: ٤٨؛ وأحمد شلبي، الجهاد والنظم العسكرية في التفكير الإسلامي: ٥٨ ـ ٦٢، نشر مكتبة النهضة، مصر، ط ٣، ١٩٨٢؛ ومطهري، الجهاد وحالاته المشروعة في القرآن: ٧، ٢١، ٣١ ـ ٣٨، ٤٢ ـ ٤٤، ترجمة: ناظم شيرواني، نشر منظمة الإعلام الإسلامي، قسم العلاقات الدولية، طهران، ١٤٠٤هـ؛ وعلي عبدالحليم محمود، ركن الجهاد أو الركن الذي لا تحيا الأمة إلا به: ٧١، نشر دار التوزيع والنشر الإسلامي، سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م؛ وصادق خلخالي، زاد المعاد في أحكام الجهاد: ٣٥ ـ ٣٧، نشر تفكر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ؛ وكامل سلامة الدقس، آيات الجهاد في القرآن الكريم: ٨١ ـ ٩٠؛ ووهبة الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام: ١٧١، وله أيضاً: آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ٩٠ ـ ٩٤؛ ١٢٥؛ وإن كان في بعض عباراته بعض الغموض في تحديد موقفه؛ والطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٦٤ ـ ٦٩، ٤: ١٦٤؛ والمنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ١١٥ ـ ١١٦؛ و ٢: ٧١١؛ ومكارم الشيرازي، تفسير الأمثل ٢: ٢٦ ـ ٢٩، و٥: ٤٢٦؛ ومحمد الصدر، ما وراء الفقه ٢: ٣٧٣ ـ ٣٧٤ و..

القتال الدفاعي ليس إكراهاً على الدين. وثانيها آيات الأمر بقتال المشركين مطلقاً دون غاية، وهذه يمكن تقييدها بآية الجزية لتكون الغاية هي الخضوع لسطان المسلمين لا التديّن بالإسلام، فلا تنافي أيضاً آية نفي الإكراه. وثالثها ما كانت له غاية هي كون الدين كلّه لله، وهذه تعارض آية نفي الإكراه، فتُنسخ بكلّ من آية الجزية وآية نفي الإكراه، وتكون النتيجة أنّه قد شرّع الإكراه على الدين لسنوات في المدينة المنوّرة، ثم نُسخ وألغي بهذه الآية، وبقي الجهاد الابتدائي الذي غايته الخضوع للمسلمين بدفع الجزية لهم، وهذا الرأي يقف على النقيض من الأقوال المشهورة بين المفسّرين[1].

وهذه المحاولة التي قدّمها ابن عاشور يصعب إثباتها تاريخياً، لاسيما بعد اشتهار تأخّر نزول سورة براءة، ومن ثم يكون إثبات النسخ بهذه الطريقة عسيراً أيضاً، حيث يمكن للطرف الآخر أن يدّعي تقدّم نزول آية نفي الإكراه على مجموع آيات الجهاد الابتدائي، ثم نسخها من قبل تلك الآيات، ثم حصول نسخ داخل تلك الآيات بين آية الجزية وغيرها، على الطريقة التي عرضها ابن عاشور نفسه، وهذا ما يضطرّه لإثبات عدم إمكان نسخ آية نفي الإكراه، ولو من خلال تعليلها بتبيّن الرشد والغيّ كما تقدّم، فإذا فعل ذلك ـ كما هو الصحيح ـ اقترب من تصويب الجمع.

وبالنسبة لنا، فحيث لم نجد دلالة في آيات القرآن الكريم على الجهاد الابتدائي غير آية الجزية ـ على كلام كان لنا فيها ـ فإنّ نظرية النسخ بهذه الطريقة لن نحتاج إليها من الأساس، وسيأتي حلّ التعارض المفترض بين النصوص القرآنية إن شاء الله.

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير ٢: ٤٩٩ ـ ٥٠١.

سابعاً: ذكر السيد محمد باقر الصدر أنّه «يسيء البعض فهم القرآن الكريم في هذه الآية: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾، فيظنّ أنّ القرآن كفل للإنسان حرّية التدين وعدمه، ومنع من الإكراه عليه أخذاً بمبدأ الحرّية الشخصية الذي تؤمن به الحضارات الحديثة. ولكن هذا خطأ؛ لأنّ الإسلام الذي جاء لتحرير الإنسان من عبودية الأصنام على أساس التوحيد لا يمكن أن يأذن للإنسان بالتنازل عن أساس حريته والانغماس في عبوديّات الأرض وأصنامها، كما أنّ الإسلام لا يعتبر عقيدة التوحيد مسألة سلوك شخصي خاص كما ترى الحضارات الغربية، بل هي القاعدة الأساسية لكيانه الحضاري كله، فكما لا يمكن للديمقراطية الغربية مهما آمنت بالحرية الشخصية أن تسمح للأفراد بمناوءة فكرة الحرية نفسها، وتبنّي أفكار فاشستية دكتاتورية، كذلك لا يمكن للإسلام أن يقرّ أيّ تمرّد على قاعدته الرئيسية. وإنما يهدف القرآن الكريم حين ينفي الإكراه في الدين، إلى أنّ الرشد قد تبيّن من الغي، والحقّ تميّز عن الضلال، فلا حاجة إلى إكراه مادام المنار واضحاً والحجّة قائمة، والفرق بين الظلام والنور لائحاً لكلّ أحد..»[1].

ويمكننا التعليق هنا:

أ ـ إنّ إضافة فكرة الحاجة التي قام بها السيد الصدر، ووافقه عليها بعض الفقهاء المعاصرين[2]، هي إضافة لا تحكي عنها الآية؛ فإذا كانت الآية تنفي الإكراه في الدين؛ لأنّ الحقّ قد بان، وأنّه لا حاجة إلى الإكراه، فكيف يفسّر الصدر ظاهرة الجهاد الابتدائي والتخيير بين القتل والإسلام؟ فإذا لم تعد هناك حاجة للإكراه،

(١) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية (المجموعة الكاملة ١٩): ٣٦٤.

(٢) راجع: عبد الكريم الموسوي الأردبيلي، فقه الحدود والتعزيرات ٤: ٢٧٠ ـ ٢٧١.

فلماذا شرّع الجهاد الابتدائي بهذه الطريقة وسُنَّ القتلُ في حقّ من لا يريد الإسلام إذاً؟! بل لقد جعله الفقهاء من الواجبات، وبعضهم فرضه مرّة كل عام على الأقلّ مع قدرة المسلمين، فتشريع الجهاد الابتدائي بهذه الطريقة معناه أنّ هناك حاجة للإكراه تفرض تشريعه والحكم بوجوبه، فكيف يفسّر السيد الصدر الآية بانتفاء الحاجة المذكورة؟

ب ـ إنّ نفي الإكراه وإثبات الحرية الشخصيّة لا ينافي أساس الإسلام كما صوّره السيد الصدر؛ لأنّ النقاش هنا ليس في الترخيص بمعنى القبول الفكري بما اختاره الطرف الآخر، وإنّما هو بمعنى القبول القانوني، فأين تكمن المشكلة فيما لو أعطى الإسلام الحريّة الشخصيّة من جهة ورفض ـ فكريّاً ـ بعض الخيارات التي يمكن أن تنبثق عن هذه الحرية الشخصيّة؟ نعم لو رخّص الإسلام في محاربة التوحيد وقمع أهله لكان هذا الكلام معقولاً، بينما ما يطرحه هنا أنصار الحرية العقدية إنّما هو الحق لكلّ فرد باختيار العقيدة التي يراها صحيحةً، حقّاً قانونيّاً فقط، بحيث يبقى للإسلام الحقّ في تفنيد هذا الاختيار واعتباره خطأً. ونحن نسأل السيد الصدر: كيف سمح الإسلام لأهل الكتاب بإعلان ديانتهم والبقاء عليها؟ أليس في منحهم هذا الحقّ تهديداً لأصل الرسالة المحمّدية؟ كيف نجمع بين منحهم هذا الحق من جهة وبين رفض مضمون عقائدهم رفضاً تامّاً غصّت به آيات القرآن الكريم من جهة ثانية؟ ولعلّ مقصود السيد الصدر شيئاً آخر لم نفهمه، ربما يكون بلوغ حالة رفض التوحيد مبلغاً يطيح بوجود التوحيد في الأرض، وهذه حالة استثنائيّة لا تشكّل قاعدةً لتخترق مبدأ الحريّة الفردية العقديّة.

وخلاصة القول: إنّ آية نفي الإكراه يرجح فيها الدلالة على عدم مشروعية الإكراه على الدين.

مجموعات النصّ القرآني وأدلّة الجهاد الابتدائي، مقاربة وتحليل

ما نستخلصه من استعراض مجموعات النصوص القرآنية المتقدّمة عدّة نقاط:

١ ـ إنّ المجموعة الأولى من الآيات، وهي الدالّة على رفع القتال عند عدم الاعتداء، تامّة الدلالة على نفي فكرة الجهاد الابتدائي، عدا الآية الرابعة والأخيرة.

٢ ـ إنّ المجموعة الثانية، وهي آيات الحريّة الدينية، تواجه مجموعة من المشاكل تمّ الكشف عنها عبر بعض المداخلات المتقدّمة المسجّلة عليها، وقد رأينا أنّها لا تنهض مستنداً في موضوع بحثنا عدا الآية الأولى، وإن كوّنت مناخاً مفهوميّاً حافّاً ومساعداً.

٣ ـ إنّ المجموعة الثالثة، وهي نصوص وظائف النبي، والبالغة ثماني عشرة آية، قد ذكرنا أنّ بعضها لا يفيد هنا، لكنّ مجموعةً وافرة منها يمكن لها ـ بضمّ بعضها إلى بعض ـ أن تكتسب دلالةً جيّدة.

٤ ـ إنّ المجموعة الرابعة، وهي نصوص نفي الإكراه، قادرة على القيام بدور الإثبات للمضمون الذي نبحث عنه هنا.

إلاّ أنّ هناك ملاحظة يمكننا أن نسجّها على المجموعات الثلاث الأخيرة برمّتها، وهي أنّها لا تبطل الجهاد الابتدائي، وإنما تبطل أحد الأحكام الواردة فيه، وهو القتل على تقدير عدم الإسلام في غير أهل الكتاب، فإنّ هذا الحكم المتداول في مصنّفات فقهاء الإسلام هو الذي لا ينسجم مع هذه المجموعات حتى لو كانت دالّة بأجمعها على مطلوبها، وإلا فلو كان الجهاد الابتدائي يعني إخضاع الكافرين لسلطان الدولة الإسلامية مهما كانت ديانتهم دون مساس باعتقادهم، فإنه لا ينافي بتاتاً الحريات الدينية التي دلّت عليها نصوص المجموعات الثلاث الأخيرة،

والقضيّة لا تكون حينئذٍ بالضرورة طلباً للإسلام وإلا أخذت أراضيهم وألزموا بالجزية، حتى تفسّر هذه الحالة أيضاً بأنّها شكلٌ من أشكال الإكراه، بل تكون سيطرةً على بلاد الكفر بعد عدم انضمامها طواعيةً عبر دخول أهلها في الإسلام، فإن أحبّ شخصٌ الإسلام حاز على بعض الامتيازات الإضافيّة، وهذا هو الذي يفهم من مثل آية الجزية.

من هنا، تسجّل ملاحظة على ما يتصّوره بعضهم من أنّ تفنيد فكرة قتل غير أهل الكتاب يساوي إبطال مفهوم الجهاد الابتدائي، مع أنّه غير صحيح، فقد يُتصوّر الأخير ـ أي الجهاد الابتدائي ـ دون تصوّر الأوّل، أي تشريع القتل في حقّ غير أهل الكتاب إذا لم يسلموا. نعم، لو كان الدليل الدالّ على الجهاد الابتدائي يؤكّد في الوقت عينه على مفهوم التخيير بين القتل والإسلام بحيث لم يعد يمكن التفكيك بينهما؛ لعدم وجود دليل يدلّ على الجهاد الابتدائي ولا يدلّ على الحكم المذكور، أمكن قبول هذا الكلام، إلاّ أنّ الواقع على خلافه في بعض النصوص التي كانت المستند الشرعي للقول بالجهاد الابتدائي، فآية الجزية مثلاً ـ بناءً على الأخذ بإطلاقها لأهل الكتاب وغيرهم كما قال به بعضٌ ـ لا تدلّ على القتل بتاتاً مقابل عدم الإسلام، بل تخيّر بين ثلاثة، وحينئذٍ يكون القتل مقابل عدم الخضوع لنظام الدولة لا مقابل عدم الإسلام، فلا يضرّ بمبدأ الحريات الدينية، كما قرّرناه.

إذن، وطبقاً لما توصّلنا إليه، فإذا كان المستند التشريعي للفقيه في الجهاد الابتدائي هو كلّ آية أو حديث يقرن أو يَشْرط الجهاد الابتدائي بثنائيّة القتل والإسلام كانت هذه الآيات معارضة له، أمّا إذا كانت النصوص/ المرجع لديه لا تحوي ربطاً بين هذين المفهومين، فلا موجب للتخلّي عن فكرة الجهاد الابتدائي لأجل المجموعات النصيّة القرآنية الثلاث الأخيرة هنا. وحيث كان أقوى أدلّة الجهاد الابتدائي عندنا،

كما تعرّضنا له في محلّه، هو آية الجزية، فلا تنافي هذه الآيات برمّتها وجوب هذا الجهاد. نعم، تكون هذه الآيات عندما نعرض عليها الروايات المخيّرة بين الإسلام والقتل، سواء كانت صحيحة السند أم ضعيفة، ومنها خبر ابن عمر المشهور، تكون دليلاً على لزوم طرح هذه الروايات؛ لسقوطها عن الحجيّة بمعارضتها القرآن الكريم وفق البيانات المتقدّمة، فهذه المجموعات الثلاث الأخيرة تبطل خبر ابن عمر وأمثاله، لكنها لا تسقط الاستدلال بمثل آية الجزية على شرعية الجهاد الدعوي.

ومعه، يبقى من أدلّة الجهاد الابتدائي آية الجزية فقط، وهي تعارض آيات المجموعة الأولى هنا، فهذه الآيات هنا تسقط شرعية القتال عند عدم الاعتداء، فضلاً عن وجوبه، فيما تثبت ذلك آية الجزية وأمثالها على مستوى إطلاقها، والصحيح تقديم آيات هذه المجموعة الأولى هنا؛ لأنّ دلالتها أصرح وأخصّ من الدلالات الإطلاقية لمثل آية الجزية، ودعوى النسخ تقدّمت المناقشة فيها مراراً، ولا أقلّ من التساقط، فيسقط وجوب الجهاد الابتدائي.

أمّا إذا أصرّ المفسّر والفقيه المسلم على دلالة آيات القتال ليكون الدين لله وأمثالها، وفهم أنّ انتهاء الحرب يكون بإسلامهم أو قتلهم، وقع التعارض المستحكم بين الآيات بمجموعاتها هنا، وليس فقط مع المجموعة الأخيرة، فلزم حينئذٍ إمّا الأخذ بالنسخ على طريقة ابن عاشور لعدم إمكان نسخ آية نفي الإكراه وأمثالها كما قلنا، أو الأخذ بآيات الجهاد الابتدائي ونسخ طوائف هذه الآيات جميعها، والأوّل أرجح كما بيّنا مبرّره سابقاً، فيسقط الجهاد الابتدائي مع غير أهل الكتاب بمجمل المجموعات المتقدّمة هنا من الآيات؛ لأنّه يستبطن الإكراهَ على الدين والحربَ مع من لم يعتدِ على المسلمين، كما ويسقط الجهاد الابتدائي مع أهل

الكتاب بمثل المجموعة الأولى من مجموعات الآيات المتقدّمة، بل يحكم بحرمته وفقاً لطبيعة دلالة بعض هذه المجموعات من نفي السبيل عليهم أو نفي الإكراه في حقّهم، الظاهر في الحرمة لا في عدم الوجوب فقط.

٢. المعطيات العقليّة والعقلانية، نقد وتعليق

قد ينطلق بعض الرافضين لفكرة الجهاد الابتدائي من منطلقات عقليّة تارةً وعقلانيّة أخرى، ويمكن صياغة الهواجس المطروحة[1] في هذا الإطار ـ باختصار ـ عبر القول بأنّ الهجوم على بلاد الآخرين والسيطرة على ثرواتهم ونفوسهم وممتلكاتهم لمجرّد الاختلاف العقدي معهم، يشكّل في الذهن العقلائي عدواناً على الغير، وهذا العدوان يفهمه العقل بوصفه مصداقاً من مصاديق الظلم، والمفروض أنّه محرّم شرعاً بعد اندراجه في الظلم المحكوم عليه بالقبح عقلاً، بناءً على الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

وهذا النوع من الاستدلال يمكن النظر إليه تارةً من زاوية استنباطيّة، أي بوصفه محاولة اجتهادية للخروج بموقف الشريعة من الجهاد الابتدائي، وأخرى من زاوية نقديّة، أي توجيه سهام النقد على الشريعة بعد ثبوت حكمٍ من هذا النوع فيها.

فإذا كنّا في السياق الأوّل، فمن الصعب ـ لاسيما بعد ورود النصوص ـ أن نجزم بالقبح؛ لأنّ الطرف الأخر قدّم لهذا الجهاد مصالح عليا، فإذا كان يحقّ للمجتمع الدولي التدخّل عسكريّاً لضرب نظام يقمع شعبه، إنقاذاً لهذا الشعب من الظلم

(١) يمكن مراجعة بعض ما ذكروه من مضارّ ومفاسد عملية لمنطق الإجبار على العقيدة عند: أبو الفضل موسويان، آزادى عقيده وجهاد ابتدائي، مصدر سابق: ٣٠٩.

النازل عليه وإصلاحاً لحاله، فلماذا في منطق الدين لا يجوز فعل ذلك لإخراج الشعوب من ضلالة الكفر إلى نور الهداية والرشاد؟! لماذا لا تكون العمليات القيصرية هذه لمصلحة المريض نفسه؟! من الصعب جداً الحديث عن حكم عقلي ضمن المنطق الديني، مهما حاولنا استبعاد الفروض واستغراب المشاهد.

وأمّا إذا دخلنا في السياق الثاني، فالموضوع يختلف تماماً ويصبح أكثر تعقيداً، لكنّه ليس هو محلّ بحثنا هنا.

نتيجة البحث

إنّ القول بشرعية الجهاد الابتدائي أو وجوبه بملاك الكفر دون معيار الحرابة والعدوان، لم يثبت عليه دليلٌ واضح في الفقه الإسلامي، بل إنّ الأدلّة القرآنية تواجهه وتحدث تشكيكاً عميقاً فيه، ويعزّز ذلك ما توصّلنا إليه في مباحث شروط الجهاد حيث لم نعثر على دليلٍ في أيّ من هذه الشروط يميّز بين أنواع الجهاد، فالصحيح أنّ الجهاد الواجب أو المشروع في الإسلام هو الجهاد الدفاعي بالمعنى غير الضيّق لكلمة دفاع، بل بما يشمل المدلول السياسي لها، مما يستوعب الحروب الاستباقية والضربات الوقائية، والدفاع عن حقّ الدولة والمجتمع في الحياة الإنسانية، فلو منعت المياه عن الدولة وكان ذلك اعتداءً لا يمكن تفاديه وتوقف عيش المسلمين على الحرب كانت دفاعيةً، وهكذا سائر الحقوق المجتمعية والدولية وغيرها، كلٌّ بحسبه، وهذا هو المعنى العرفي والعقلائي للدفاع كما صار واضحاً.

نعم، حيث لم يكن الجهاد الابتدائي مشروعاً أو واجباً، وجب على الحاكم الشرعي مراعاة هذا الحكم الإلهي، إلاّ إذا رأى مصلحةً في موردٍ؛ فيجوز هذا

الجهاد، إما من باب قانون التزاحم وتقديم الأهم على المهم، أو من باب الولاية العامة المطلقة للفقيه ـ بناء على ثبوتها ـ حينما يرى مصلحةً في الأمر، لكنّ هذا ـ على أيّ تقدير ـ يبقى الاستثناء الراجع إلى نظر الحاكم، وإلا فمع عدم إصداره لحكمٍ في الحالات الخاصّة يكون الحكم هو عدم شرعية ـ فضلاً عن وجوب ـ هذا الجهاد، والله العالم بأحكامه.

شرط الإيمان المذهبي في

استحقاق الخمس والزكاة

مطالعة فقهيّة استدلاليّة

تمهيد

سنّت الشريعة الإسلامية أربع ضرائب مالية رئيسية، وهي: الزكاة والخمس والخراج والجزية، وقد جعلت هذه الضرائب عادةً من عائدات بيت مال المسلمين (الملكية العامة)، أو بيت مال الإمام (ملكية الدولة)، لتصرف في مصالح المسلمين.

وقد تعرّضت النصوص الشرعية لمصارف هذه الفرائض المالية، ومن ضمنها الخمس والزكاة، فخصّصت للزكاة ثمانية مصارف هي: الفقراء والمساكين والعاملون عليها وفي الرقاب وفي سبيل الله والمؤلّفة قلوبهم والغارمون وابن السبيل، أما الخمس فالمعروف إسلامياً تقسيمه إلى ستة أسهم، هي كلّ من سهم الله والرسول وذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل. وقد ذهب الفقه الإمامي إلى جعل الثلاثة الأولى سهمَ الإمام يُعطى له، فيما الثلاثة الثانية سهمَ بني هاشم، أي فقراء بني هاشم ومساكينهم وابن سبيلهم، وهم المنتسبون للبيت النبوي الشريف على خلاف بينهم في نطاق هذه النسبة.

وعقب تحديد أصناف المستحقّين في الزكاة ومصارف الخمس، تعرّض الفقهاء لما أسموه بأوصاف المستحقّين، فشرطوا فيهم شروطاً، مثل أن لا يكون المستحقّ ممّن تجب نفقته على المعطي، فلا يجوز لمن يريد دفع الزكاة أن يعطيها لولده الفقير، حيث إنّ ولده ممّن تجب عليه نفقته شرعاً.

ومن جملة الشروط والأوصاف في مستحقّي الخمس والزكاة على مستوى الفقه الإمامي: الإيمان، بمعنى أن يكون المستحقّ مسلماً شيعياً إثنا عشرياً، فلا يعطى أبناء المذاهب الإسلامية الأخرى ـ فضلاً عن الكافر ـ من الخمس والزكاة شيئاً، إلا من سهم المؤلّفة قلوبهم (وبعض أصناف العاملين عليها) لا من سهم الفقراء والمساكين وغيرهم، بمعنى أنّ سهم السادة مثلاً ـ بناءً على ثبوته ـ يعطى للسادة الفقراء من الإمامية ولا يعطى للهاشمي السنّي أو الدرزي أو غيرهما(١). وقد ادّعي الاجماع أو نفي الخلاف على هذا الحكم(٢)، نعم يمكن إعطاء أبناء المذاهب الأخرى من سهم المؤلّفة قلوبهم في الزكاة ومن سهم الإمام في الخمس حسب ما تكون المصلحة والمورد في ذلك.

والمستند الرئيس في ذلك هي النصوص الحديثية. وسوف ندرس هذا الموضوع في الزكاة والخمس على المستوى القرآني العام، ثم نعقبه بدراسة الموضوع نفسه في الزكاة والخمس على الترتيب على مستوى سائر الأدلّة، إن شاء الله تعالى.

والبحث هنا في خصوصية الإمامية الاثني عشرية لا غير، فلو فرضنا أنّ الذي نريد صرف الزكاة عليه كان فاسقاً متجاهراً بالمعاصي أو تاركاً للصلاة أو شارباً

(١) انظر: المقنعة: ٢٤٢؛ ورسائل المرتضى ٣: ٧٩؛ والاقتصاد: ٢٨٢؛ والخلاف ٤: ٢٢٣؛ وغنية النزوع: ١٢٤؛ والمعتبر ٢: ٥٧٩؛ وجامع الخلاف والوفاق: ١٤٣؛ ومدارك الأحكام ٥: ٢٣٧ ـ ٢٣٨؛ وشرائع الإسلام ١: ١٥١؛ والروحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى (الزكاة) ٢: ٣١٨؛ ومهذب الأحكام ١١: ٢١٧؛ وبني فضل، مدارك تحرير الوسيلة (الزكاة والخمس): ٣٦٩ ـ ٣٧١؛ والاشتهاردي، مدارك العروة الوثقى ٢٢: ٤٥١ ـ ٤٥٦؛ والمنتظري، الزكاة ٣: ١٦٧ ـ ١٧٢؛ وفضل الله، فقه الشريعة ١: ٥٣٦ (حاصراً ذلك بسهم الفقراء والمساكين خاصّة)، و..

(٢) الخلاف ٤: ٢٢٤.

للخمر وقلنا بعدم جواز صرف الزكاة على من اتصف بهذه الصفات كما ذهب إليه بعض الفقهاء، لم يجز إعطاء غير الإمامي المتصف بهذه الصفات، لكن لا من جهة مذهبه هذه المرّة بل من جهة سائر الصفات فيه، فبحثنا في جهة خاصّة من الموضوع.

يضاف إلى ذلك، أنّ هذا الموضوع لا وجود له بهذه الصيغة في الفقه غير الإمامي؛ إذ من الواضح عدم تعقّل أخذهم قيد الإيمان بالمعنى الأخصّ في مستحقّ الخمس والزكاة، لهذا سيكون البحث هنا ـ من حيث سياقه ومصادره ـ إماميّاً بامتياز.

أولاً: شرط الإيمان على المستوى القرآني

تعرّض القرآن الكريم لمستحقّي الزكاة والخمس في آيتين منفصلتين فيه، ولابد من استعراض هاتين الآيتين للنظر فيهما على الشكل التالي:

١. في فريضة الزكاة والصدقات

أما في الزكاة ـ وهي الصدقات ـ فقد ورد قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾ (التوبة: ٦٠)، فهذه الآية القرآنية الكريمة تحدّد المستحقين ولم تذكر فيهم أيّ صفة خاصّة كالإسلام أو الإيمان أو إقامة الصلاة أو ترك شرب الخمر أو غير ذلك، فتكون مطلقةً من هذه الناحية بناءً على أنها في مقام بيان صفات المستحقين أيضاً لا أصنافهم فحسب.

والذي يبدو لي أنّ هذه الآية ذات دلالة قوية على بطلان شرط الإيمان بمعناه

العام فضلاً عن المعنى الخاص، أي الإيمان بمعنى الاعتقاد بالإسلام قلباً والاعتقاد بالمذهب الإمامي، وذلك أنّ الآية لو فصلت عن سياقها لأفادت بياناً عاماً قد يقال فيه: إنه في مقام بيان أصناف المستحقين لا أوصافهم، وهذا لو غضضنا الطرف عنه وتركنا التأمّل فيه، فإنّ السياق السابق على الآية واللاحق يعطي دلالةً حاسمة في الموضوع؛ فإنّ هذه الآية الكريمة جاءت في سورة التوبة التي خصّصت قسماً كبيراً من آياتها للحديث مع المنافقين وعنهم، ومن جملة الملفّات التي خاضت السورة سجالها مع المنافقين هو ملفّ الصدقات، قال تعالى: ﴿**قُلْ أَنفِقُواْ طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَّن يُتَقَبَّلَ مِنكُمْ إِنَّكُمْ كُنتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ * وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلاَّ أَنَّهُمْ كَفَرُواْ بِاللهِ وَبِرَسُولِهِ وَلاَ يَأْتُونَ الصَّلاَةَ إِلاَّ وَهُمْ كُسَالَى وَلاَ يُنفِقُونَ إِلاَّ وَهُمْ كَارِهُونَ * فَلاَ تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلاَ أَوْلاَدُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ * وَيَحْلِفُونَ بِاللهِ إِنَّهُمْ لَمِنكُمْ وَمَا هُم مِّنكُمْ وَلَكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ * لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَأً أَوْ مَغَارَاتٍ أَوْ مُدَّخَلاً لَّوَلَّوْاْ إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمَحُونَ * وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُواْ مِنْهَا رَضُواْ وَإِن لَّمْ يُعْطَوْاْ مِنهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ * وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوْاْ مَا آتَاهُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُواْ حَسْبُنَا اللهُ سَيُؤْتِينَا اللهُ مِن فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللهِ رَاغِبُونَ * إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**..﴾ (التوبة: ٥٣ ـ ٦٠).

إنّ هذا السياق يعطي أنّ المنافقين الذين تصّرح الآيات بكفرهم القلبي الواقعي بالله ورسوله قد عابوا عدم أخذهم في بعض الأحيان من الصدقات، فردّ عليهم القرآن، ثم علّل بالقاعدة التي برّرت عدم حصولهم أحياناً على الصدقات مستخدماً أداة الحصر، فكأنّ الآيات تقول: إنكم تتحدّثون عن العطاء في

الصدقات وتثيرون الكلام حول أنّ الرسول لا يعطيكم في بعض الأحيان (لأنّ الآية تصرّح بأخذهم أحياناً) وهذا منكم أمرٌ مرفوض، فالصدقات لثمانية أصناف.. وهذا يعني أنّ ملاك عدم أخذهم من الصدقات كان عدم اندراجهم في المصارف الثمانية أحياناً، لا لتمييزٍ شخصيّ من الرسول لا يخضع لضوابط، وإذا علّلت الآية بهذه الطريقة فهذا دليل واضح على أنّ الإيمان ليس بشرط؛ إذ لو كان الإيمان شرطاً لذكرته الآية الكريمة وكان أقرب للجواب عليهم، فكان بإمكانها القول ـ وهو أبلغ للجواب ـ: إنما الصدقات للمؤمنين بالله ورسوله والذين إذا قاموا للصلاة لم يقوموا كسالى و.. والآيات ليست في حرج منهم حتى تراعيهم، بل هذه السورة التي سمّيت بالفاضحة شنّت أعنف الهجمات عليهم، وكان كثير منهم على الأقلّ معروفاً؛ لأنّ الحوادث التي تقصّها الآيات واضحة وليست خفية، فعدول القرآن عن هذا التعليل ـ مع إشارته إلى أخذهم أحياناً من الصدقات ـ قرينة سياقية جليّة على أنّ الإيمان القلبي بالإسلام ـ فضلاً عن التشيّع ـ غير مشروط، وإلا كان أولى بالبيان ممّا ذكرته الآية الكريمة كما هو واضح، فتكون الآية الكريمة دليلاً على عدم أخذ مثل هذا الشرط، وكفاية الإسلام الظاهري المحفوظ بأدنى مراتبه مع المنافق، ولو كان هناك عين أو أثر لشرط الإيمان لكان ذكرها هنا متعيّناً مالم ندخل في احتمالات غير واقعيّة.

بل لعلّ الإشارة في آخر الآية: ﴿**فَرِيضَةً مِّنَ اللهِ**﴾ راجعة إلى التقسيم الثماني لا إلى أصل وجوب الزكاة كما هو الأقرب، فكأنّه يريد أن يقول: إنّ هذا التقسيم فريضةٌ من الله، فلا يحقّ لكم أن تعيبوا على الرسول عمَلَه بفرائض الله في صرفه على هؤلاء ممن قد لا تكونون منهم أحياناً، فيعزّز احتمال أنّ الإيمان ليس بشرط، وعلى أبعد تقدير كان من الأنسب بالآية أن تقول: إنما الصدقات للمؤمنين حقاً والمؤلّفة قلوبهم.

قد يقال: إنّكم سوف تتوصّلون لاحقاً إلى أنّ الزكاة تقع أوّليّاً تحت تصرّف الحاكم فالصرف فيها يرجع إليه، ومن ثمّ فكما يمكن أن يكون إعطاء أو عدم إعطاء الرسول المنافقين من الزكاة راجعاً لحكم أوّلي، كذلك يمكن أن يكون راجعاً لولايته على المال، فلا يحرز من سياق الحدث الذي تحكي عنه الآيات أنّ الإعطاء وعدمه شأنٌ تشريعي أوّلي، بل قد يكون شأناً ولائيّاً.

والجواب: إنّ ظاهر الآية الكريمة أنّه لو كان عدم إعطاء النبي المنافقين في بعض الأحيان راجعاً إلى الأولويات الزمنيّة مع استحقاقهم من حيث الأصل، لكان لابدّ من التعليل بأمر راجع إلى نظر النبي ومرجعيّته الميدانيّة وضرورة التسليم له ـ فيكتفى له بالآية السابقة على آية مصارف الزكاة ـ لا بأمر يبيّن فيه مصرف الزكاة بحسب الحكم الأوّلي.

قد تقول: إنّ هذه الآية لا تفيدكم هنا؛ لأنّ الطرف الآخر يقبل بإمكان أخذ غير الإمامي من سهم المؤلّفة، وإنّما الكلام في أخذه من سهم الفقراء والمساكين ونحوهما، وهذا معناه أنّ الآية الكريمة ببيانها المصارف الثمانية تُدخل المؤلّفة قلوبهم في الحسبان، ومن ثم يكون المنافق داخلاً بهذا اللحاظ، وهذا يعني أنّ نفي دخولهم أحياناً راجع إلى عدم انطباق شروط المؤلّفة قلوبهم عليهم، لا عدم انطباق موازين الفقر، حتى تكون الآية دالّةً على استحقاقهم بغير عنوان المؤلّفة قلوبهم.

والجواب: إنّه لو كان هذا صحيحاً لم تعد الآية إجابةً مقنعة للمنافقين؛ إذ سيكون مرجع سؤالهم لا إلى مصارف الزكاة بل إلى مبرّر عدم انطباق أحكام المؤلّفة قلوبهم عليهم في بعض الأحيان التي كانوا يطعنون على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيها بعدم إعطائهم من الزكاة، فلا تكون الآيات الكريمة جواباً عليهم حينئذٍ، مع أنّ السياق يُفهِمُنا أنّها وقعت في إطار الجواب عنهم في غمزهم وطعنهم.

٢. في فريضة الخمس

أما الخمس، فقد ورد في مصرفه قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ للهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنتُمْ آمَنتُمْ بِاللهِ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الأنفال: ٤١).

ومن الواضح أنّ هذه الآية الكريمة ساكتة عن ذكر قيد الإيمان أو الإسلام في مستحقّ الخمس أو مصرفه، فإذا قبلنا بعدم كونها في مقام البيان من جهة الأوصاف وأنها في مقامه من جهة الأصناف، لم تكن فيها أيّ دلالة على إثبات أو نفي هذا الشرط، من ثم فالرجوع إلى نصوص السنّة الشريفة لن يكون أمامه أيّ عقبة أو معارض، وأما إذا قلنا بكونها في مقام البيان من جهة الأوصاف والأصناف معاً أمكن الأخذ بإطلاق هذه الآية لنفي شرط الإيمان، غاية الأمر أنه يمكن تقييد هذا الإطلاق بنصوص السنّة حينئذ وفق القاعدة.

وبهذه الطريقة نستنتج الفرق بين آية الزكاة وآية الخمس في المصارف، وهو أنّ آية الزكاة كانت فيها دلالة مباشرة على نفي شرط الإيمان، على خلاف آية الخمس فإنها على أبعد تقدير تفيد ذلك بالإطلاق غير الآبي عن التخصيص.

ثانياً: شرط الإيمان على مستوى نصوص السنّة الشريفة

يختلف المشهد تماماً بالانتقال من نصوص الكتاب إلى نصوص السنّة، حيث تجمّعت النصوص على رفض إعطاء غير الإمامي من أموال الخمس والزكاة، وهي بنفسها دليلٌ على استبعاد الاستدلال بالإجماع والشهرة وأمثال هذه المفاهيم من حيث طروّ احتمال المدركية إليهما إن لم نقل بالاطمئنان بالمدركيّة.

١. في مجال الزكاة والصدقات

ولابدّ لنا من رصد النصوص الواردة في المقام للنظر فيها، والذي وجدناه أنّ في هذا الموضوع عدّة مجموعات من النصوص، وهي:

المجموعة الأولى: نصوص إعادة الزكاة بعد الاستبصار

وردت بعض الروايات في إعادة المستبصر الزكاة مع دفعها لغير الشيعي قبل الاستبصار. وهذه النصوص هي:

١ـ٢ـ صحيحة بريد بن معاوية العجلي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ حجّ، وهو لا يعرف الأمر، ثم منّ الله عليه بمعرفته والدينونة به، عليه حجّة الإسلام أو قد قضى فريضته؟ فقال: «قد قضى فريضته، ولو حجّ لكان أحبّ إليّ»، قال: وسألته عن رجلٍ حجّ وهو في بعض هذه الأصناف من أهل القبلة ناصب متديّن، ثم منّ الله عليه، فعرف هذا الأمر، يقضي حجّة الإسلام؟ فقال: «يقضي أحبّ إليّ» وقال: «كلّ عملٍ عمله وهو في حال نصبه وضلالته ثم منّ الله عليه وعرّفه الولاية فإنه يؤجر عليه إلا الزكاة فإنه يعيدها؛ لأنّه وضعها في غير مواضعها؛ لأنها لأهل الولاية، وأما الصلاة والحجّ والصيام فليس عليه قضاء»[1].

ونحوها خبر ابن أذينة[2].

فهذه الرواية واضحة صريحة في أنّ الزكاة لا تعطى لغير الشيعي المعبّر عنه فيها بأهل الولاية.

لا يقال: إنّ الرواية ظاهرة في الناصب وأعماله، حيث ورد التصريح فيها

(١) الاستبصار ٢: ١٤٥؛ وتهذيب الأحكام ٥: ٩.

(٢) الكافي ٣: ٥٤٦.

بالنصب، فلا تشمل غير الناصبي من أقسام المخالفين.

فإنه يقال: إنّه وإن ورد فيها التصريح بالناصب، إلا أنّ محلّ الشاهد هنا هو التعليل؛ حيث علّلت الرواية بأنّ الزكاة لأهل الولاية، وأنّ الناصب وضعها في غير مواضعها، فنحن نتمسّك بهذا المقطع العام وهو واضح الدلالة هنا، وليس وجوب إعادة دفع الزكاة من باب أنه كان ناصبياً حين الدفع، بل لأنّ الموضع الذي صرفها فيه لم يكن موضعها الصحيح.

لا يقال: إنه إذا لم تكن هناك مشكلة في فعل الفاعل هنا بملاحظة ذاته وإنما كانت بملاحظة موضع الصرف، فإنّ هذا معناه أنّه لو صرف ـ وهو مخالف أو ناصب ـ الزكاة إلى أهل الولاية لكان يفترض صحّة زكاته وعدم وجوب إعادتها، مع أنّ الرواية لم تشر إلى هذا التفصيل.

لأنه يقال: إنّ عدم الإشارة كان لظاهرة الغلبة، فالرواية تنظر إلى الحالة الغالبة، حيث يدفع السنّي ـ مثلاً ـ زكاته إلى أهل مذهبه وقليلاً ما يحصل أن يصرفها في أهل مذهب آخر، وقد نظر الإمام هنا إلى الحالة الغالبة، ومن القاعدة التي بيّنها في مكان الصرف يفهم أنه لو دفعها للشيعي لصحّت، فلا يصحّ ذلك نقداً على الأخذ بالرواية.

وعليه، فهذه الرواية واضحة جلية تامّة سنداً ودلالةً في هذا المجال، والمفروض أنّ المراد بأهل الولاية هم الشيعة.

٣ـ صحيحة الفضلاء ـ زرارة وبكير وفضيل ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية ـ عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام أنهما قالا في الرجل يكون في بعض هذه الأهواء، الحرورية والمرجئة والعثمانية والقدرية، ثم يتوب ويعرف هذا الأمر ويحسن رأيه، أيعيد كلّ صلاة صلاها أو صوم أو زكاة أو حجّ؟ قال: «ليس عليه إعادة شيء من

ذلك غير الزكاة، فإنه لابد أن يؤدّيها؛ لأنه وضع الزكاة في غير موضعها، وإنما موضعها أهل الولاية»[١].

ودلالة هذه الرواية أقوى من سابقتها؛ لأنها تستخدم أداة الحصر في مقام التعليل بأنه ليس هناك موضع للزكاة غير أهل الولاية، مضافاً الى تمامية سندها.

وعليه، فهذه المجموعة من النصوص فيها التام سنداً ودلالةً في إفادة الموضوع، ما لم يطرح شخص أنّ المراد بأهل الولاية تسليمها للحاكم الذي له الولاية، وهم أهل البيت فهم أهل الولاية على المسلمين، في مقابل صرفها وتسليمها للسلطان، وهذا الاحتمال وارد و إن كان ضعيفاً، لاسيما بقرينة سائر النصوص الآتية، وخاصّةً على القول بعدم وجوب تسليم الزكاة إلى الإمام في غير زمان بسط اليد لو طالب.

المجموعة الثانية: نصوص المنع عن إعطاء الزكاة لغير الشيعي

وردت بعض النصوص في المنع عن إعطاء الزكاة لغير الشيعة، وهي:

١ـ **صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري**، عن الرضا عليه السلام، قال: سألته عن الزكاة هل توضع فيمن لا يعرف؟ قال: «لا، ولا زكاة الفطرة»[٢]. وذلك أنّ المراد بمن لا يعرف هو ذاك الذي لا يعرف أمر الولاية والإمامة، فيكون الخبر دالاً على عدم إعطاء الزكاة لغير الشيعي.

لكن ثمّة احتمال في أن يكون المراد هنا من لا يعرف الدافعُ حالَه وأنّه مستحقّ للزكاة أم لا، وإن كان الاحتمال الأقرب هو المعنى الأوّل.

---

(١) علل الشرائع ٢: ٣٧٣ ـ ٣٧٤؛ والكافي ٣: ٥٤٥؛ وتهذيب الأحكام ٤: ٥٤.

(٢) الكافي ٣: ٥٤٧؛ وتهذيب الأحكام ٤: ٥٢؛ والمقنعة: ٢٤٢.

٢ـ صحيحة علي بن سويد، عن أبي الحسن موسى الكاظم عليه السلام ـ في أجوبته لمسائل علي بن سويد ـ. ومما جاء فيها: «... وسألت عن الزكاة فيهم، فما كان من الزكاة فأنتم أحقّ به؛ لأنّا قد أحللنا ذلك لكم من كان منكم وأين كان..»[١].

فالرواية كأنها تصرف عن وضع الزكاة في غير أهل الولاية، وتجعلها لأهل الولاية خاصّة.

لكن ثمّة احتمالات في تفسير هذه الرواية، وهي:

الاحتمال الأول: أنّ المراد جواز الشراء منهم والتعامل معهم وفي أموالهم الزكاة، فيكون ذلك بمثابة نصوص التحليل الواردة في باب الخمس[٢]. وبناءً عليه فيكون معنى كلمة «فيهم» أي الزكاة التي ما تزال موجودةً في أموالهم؛ وكأنّ الإمام باعتباره وليّاً على المال العام يحلّل للشيعة هذه الأموال الزكوية ضمن مجموع المال الموجود في السوق؛ لأنّ الشيعي أحقّ به من غيره، فأن يصل إليه هذا المال أفضل من أن يبقى عند الآخرين.

لكنّ هذا الاحتمال الذي طرحه المازندراني يبدو لي ضعيفاً؛ فإنّه لا يصحّ التعبير بكلمة «فيهم» للإشارة إلى المال الزكوي الموجود بين أموالهم؛ اذ يبدو التعبير ركيكاً لو أريد هذا المعنى، كما أنه لا معنى لكلمة «أنتم أحقّ به»؛ إذ ظاهرها أنّ شيئاً ما سيكون الشيعي أحقّ به من غيره، ولو فرضنا أنّ الحديث عن المال عبر حركة التجارة والمعاملات، لم يكن معنى للأحقيّة؛ لأنّ المفروض أنه دفع في مقابله شيئاً كما تستدعيه التجارة، فهو مازال متساوي النسبة إلى الطرفين، بل ظاهر «أحقّ» أنّكم أولى به، مع أنّ الطرف الآخر قد أخذه وباعه لكم وأخذ مقابله، فما زال هو

(١) الكافي ٨: ١٢٥.

(٢) المازندراني، شرح أصول الكافي ١٢: ٧٩.

المستفيد الأوّل منه.

إلا إذا قيل بأنّ جملة «أحقّ به» إشارة إلى مبدأ أولوية الشيعي على غيره في هذا المال من حيث الأصل؛ فإذا وصل هذا المال إلى الشيعي ولو عبر التجارات جاز له التصرّف به لكونه أحقّ به من حيث المبدأ.

الاحتمال الثاني: ما ذكره المازندراني أيضاً، من أنّ المراد أنهم لو أخذوا الزكاة منّا فهل يجب علينا إعادة إخراجها مرّةً أخرى أم لا؟

وهذا الاحتمال بعيد أيضاً؛ لأنه غير منسجم مع التعليل بالتحليل الصادر من الأئمة؛ فإنه لو أراد عدم وجوب إعادة دفع الزكاة مرّةً ثانية، لكان من الأنسب التعليل بأننا أسقطنا عنكم هذه الفريضة وأحللنا مالها لكم، ولم يكن معنى للحديث عن أنّكم أحقّ بها لأننا أحللناها لكم؛ لأنّ دفع الزكاة لا يجعل غير الشيعي أحقّ، حيث كان يمكن للإمام أن يلزمهم بالدفع مرّةً ثانية غايته مع صرفه في الشيعة أنفسهم بعد أن أخذ السلطان المال.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد إخراج الزكاة وصرفها في غير الإمامي، وهنا يجيب الإمام بأنكم أحقّ بذلك منهم، ويعلّل هذا الأمر بأنّ الزكاة كان يجب أن تسلّموها لنا؛ لأنها لمنصب الإمامة، لكن نحن حلّلنا لكم أخذها، لا بمعنى سقوط وجوب دفعها، بل بمعنى جواز أخذ الشيعي المستحقّ لها بلا حاجة للإمام بعد التحليل.

وبناءً على هذا الاحتمال يتمّ الاستدلال بهذه الرواية على المطلوب هنا، لاسيما وأنّ ظاهر «الجمع» في صيغة التحليل يفيد أنّ عملية التحليل هذه كأنها أمرٌ صادر عن جملة أهل البيت قبل مجيء مرحلة استلامهم للسلطة، فيدلّ على استمرارية هذا

التحليل، وإلا فلو كان هذا التحليل خاصّاً بالإمام الكاظم لكان بحاجة إلى إجازة الأئمة اللاحقين.

ويبدو لي الاحتمال الثالث أوفر الاحتمالات حظاً؛ لكنّه لا يفيد اختصاص مصرف الزكاة بغير الشيعي من حيث المبدأ في الشريعة؛ إذ المبدأ فيها هو تسليم الزكاة للحاكم والدولة لتصرفها في مصارفها، وإنما اتجهت الأمور نحو تخصيص الإمامي بالزكاة لأجل التحليل الصادر من الأئمة للشيعة دون غيرهم وهذا الاختصاص بعنوان ثانوي لا أوّلي. وثمرته أننا لو قلنا مثلاً بالولاية العامّة للفقيه أو للدولة كان لها في عصر الغيبة توسعة مصرف الزكاة إلى الحالة الأولى؛ لأنّ التعليل بأمر عارض ـ وهو التحليل ـ كاشف عن عدم وجود مانع بالعنوان الأوّلي.

وهذا الحديث له طرق ثلاثة تنتهي إلى علي بن سويد، والأول منها ضعيف بسهل بن زياد، فيما الثاني ضعيف بحمزة بن بزيع، أما الثالث فهو صحيحٌ معتبر.

٣ـ صحيحة ضريس، قال: سأل المدائني أبا جعفر عليه السلام، قال: إنّا لنا زكاة نخرجها من أموالنا ففيمن نضعها؟ فقال: «في أهل ولايتك»، فقال: إنّي في بلاد وليس فيها أحد من أوليائك؟ فقال: «ابعث بها إلى بلدهم تدفع إليهم، ولا تدفعها إلى قوم إن دعوتهم غداً إلى أمرك لم يجيبوك، وكان والله الذبح (أربح)»[1].

فهذا الخبر يفيد حصر دفع الزكاة في أهل الولاية دون غيرهم حتى لو استلزم ذلك نقل الزكاة من بلد إلى بلد آخر، ويبدو من تعليل الإمام أنّ هؤلاء لو أحسنت إليهم ودفعت لهم لم يسعفوك في لحظات الشدّة بل تركوك تذبح بلا ناصر ولا معين، من هنا فالمتعيّن دفعها إلى أهل مذهبك ليعين بعضكم بعضاً ويشتدّ عودكم.

(١) الكافي ٣: ٥٥٥.

إلا أن يقال بأنّ التعليل أخصّ من الفرضيّة التي نبحث عنها؛ فلو توفر أهل مذهب آخر يناصرون الشيعة ويقفون معهم في لحظات الشدّة فربما لا يكون هناك مجال للاستناد إلى هذا الخبر.

٤ـ خبر علي بن بلال، قال: كتبت إليه أسأله: هل يجوز أن أدفع زكاة المال والصدقة إلى محتاج غير أصحابي؟ فكتب: «لا تعط الصدقة والزكاة إلا لأصحابك»[١].

والخبر ظاهر في أنّ الزكاة لا تعطى إلا للأصحاب، وهو تعبير يراد منه أهل المذهب الواحد، والرواية مضمرة فحجيّتها مبنيّة على حجية المضمرات، ونحن نقول بحجية المضمر لو كان أكثر ما عند الراوي هو عن الإمام لا مطلقاً، بل إنّ طريق الطوسي إلى محمد بن الحسن الصفّار ضعيف عندنا، بكلّ من أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد وابن أبي جيد.

٥ـ خبر عمر بن يزيد، قال: سألته عن الصدقة على النصّاب وعلى الزيدية؟ قال: «لا تصدّق عليهم بشيء، ولا تسقهم من الماء إن استطعت، وقال: الزيدية هم النصّاب»[٢].

وهي واضحة وصريحة في النهي الشديد عن مطلق تقديم العون لهم ولو بقدر شربة ماء، وهي تنهى عن مطلق الصدقة عليهم بمختلف أشكالها؛ لأنّ تعبير «لا تسقهم من الماء» ظاهرٌ في مختلف أشكال المعونة.

وقد حاول المحقّق الأردبيلي تفسير الرواية بأنها تريد أن تتحدّث عن خصوص

(١) تهذيب الأحكام ٤: ٥٣.

(٢) المصدر نفسه.

النصّاب من الزيدية لا مطلق الزيدية[١]، واحتمل الشيخ المنتظري أنّها خاصّة ببعض الزيدية في ذلك العصر فتكون تاريخيةً، معبّراً بكثرة ورود الأحاديث الموسميّة (التاريخية) في الروايات[٢]، ويبدو لي أنّهما فعلا ذلك استثقالاً من الحكم بنصب مطلق الزيدية وهم المعروفون بمحبّة أهل البيت، إلا أنّ ظاهر الحديث هو الإطلاق، فإما أن يطرح لمخالفته للواقع، أو يصار إلى فهمه بأنه يقوم بممارسة اعتبار تشريعي بتنزيل مطلق الزيدية منزلة النواصب، والحمل الذي طرحه الشيخ المنتظري يحتاج إلى دليل أو لا أقلّ قرينة تاريخية، ولم نعثر عليها.

هذا، والخبر مضمر، مضافاً إلى ورود محمد بن عمر في السند، وهو مردّد بين عدّة أشخاص، وإن كان الأقرب أنه محمد بن عمر بن يزيد، فيكون مجهولاً أو بحكم المجهول فالرواية ضعيفة السند، لاسيما وأنّ طريق الطوسي إلى محمد بن الحسن الصفار غير معتبر عندنا.

٦ ـ **خبر عبد الله بن أبي يعفور**، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، ما تقول في الزكاة، لمن هي؟ قال: فقال: «هي لأصحابك»، قال: قلت: فإن فضل عنهم؟ فقال: «فأعد عليهم»، قال: قلت: فإن فضل عنهم؟ قال: «فأعد عليهم»، قال: قلت: فإن فضل عنهم؟ قال: «فأعد عليهم»، قال: قلت: فيعطى السؤّال منها شيئاً؟ قال: فقال: «لا والله إلا التراب، إلا أن ترحمه، فإن رحمته فأعطه كسرة»، ثم أومأ بيده فوضع إبهامه على أصول أصابعه[٣].

وهي ظاهرة أيضاً في وقف الزكاة على الأصحاب حتى لو فضل عنهم زيدوا

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٤: ١٦٨.

(٢) المنتظري، كتاب الزكاة ٣: ١٦٨.

(٣) تهذيب الأحكام ٤: ٥٣.

ولا يعطى غيرهم ولو كانوا فقراء، وقد فهم المحقّق النراقي من مقطعها الأخير أنّ السؤّال من المخالفين، وجعل لذلك قرينتين: إحداهما سياق الكلام في الرواية، وثانيهما كراهة ردّ غيرهم من السؤّال بمقتضى قوله تعالى: ﴿**وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ**﴾ (الضحى:١٠)[١].

ويمكن التعليق على كلامه بأنه لا يوجد مانع من أن يكون ابن أبي يعفور بصدد توجيه عدد من الأسئلة للإمام الصادق، فكان أوّلها حول دفع الزكاة للمخالفين له في المذهب، وثانيها حول دفعها للسؤّال، فليس المقام قرينة على أنّ المراد من السؤّال خصوص المخالفين منهم.

وأما القرينة الثانية التي ذكرها فهي غير واضحة؛ إذ لو كانت الآية الكريمة مطلقة، فكما يمكن أن تخصّصها الرواية في المخالفين كذلك يمكن أن تخصّصها بمطلق السائل في مورد الزكاة، فإنّ الزكاة أخصّ من عنوان الآية الكريمة، فلا يصلح ذلك قرينةً، هذا مضافاً إلى أنّ الآية أجنبية عن الموضوع؛ لأنها في نهر السائل، وعدمُ إعطائه لا يساوق نهره مطلقاً.

وعلى أية حال، فالرواية ضعيفة السند بضعف طريق الطوسي إلى محمد بن الحسن الصفار.

٧ـ **خبر يعقوب بن شعيب الحداد**، عن العبد الصالح عليه السلام، قال: قلت له: الرجل منّا يكون في أرض منقطعة كيف يصنع بزكاة ماله؟ قال: «يضعها في إخوانه وأهل ولايته»، فقلت: فإن لم يحضره منهم فيها أحد؟ قال: «يبعث بها إليهم»، فقلت: فإن لم يجد من يحملها إليهم؟ قال: «يدفعها إلى من لا ينصب»، قلت:

---

(١) مستند الشيعة ١٠: ١٠٤.

فغيرهم؟ قال: «ما لغيرهم إلا الحجر»[١].

فهذه الرواية تفرض دفع الزكاة إلى الشيعة حتى في الحالات الصعبة التي لا يسهل الوصول فيها للشيعي، لكنّها تسمح بإعطاء غير الشيعي عند فقدان الشيعي، شرط عدم النصب.

نعم، هذا الحديث يعارض روايات أخر ـ كخبر الأوسي القادم ـ دلّت على لزوم حبس الزكاة مع فقدان الشيعي وعدم جواز إعطائها لغيره ولو لم يكن ناصبياً. وعلى أية حال فالسند ضعيف، لا أقلّ بيعقوب بن شعيب الحداد، فهو رجل مهمل جداً عند الشيعة والسنّة، بل يبدو أنه ليست له في مصادر الحديث إلا هذه الرواية.

٨ ـ **خبر إبراهيم الأوسي**، عن الرضا عليه السلام، قال: «سمعت أبي يقول: كنت عند أبي يوماً فأتاه رجل، فقال: إني رجل من أهل الريّ ولي زكاة، فإلى من أدفعها؟ قال: إلينا، قال: أليست الصدقة محرّمة عليكم؟ فقال: بلى، إذا دفعتها إلى شيعتنا فقد دفعتها إلينا، فقال: إني لا أعرف لها أحداً، فقال: انتظر بها إلى سنة، قال: فإن لم أصب لها أحداً. قال: فانتظر بها إلى سنتين، حتى بلغ أربع سنين، ثم قال له: إن لم تصب لها أحداً فصرّها صراراً (صرراً) واطرحها في البحر؛ فإنّ الله عز وجلّ حرّم أموالنا وأموال شيعتنا على عدوّنا»[٢].

وقد يتعرّض هذا الحديث للنقاش من جهات:

أولاً: إنه ضعيف السند بالإرسال، مضافاً لجهالة محمد بن جمهور وإبراهيم الأوسي و..

ثانياً: ما ذكره الشيخ مرتضى الحائري، من أنّ نقل الإمام الرضا عن والده عن

(١) تهذيب الأحكام ٤: ٤٦.

(٢) المصدر نفسه ٤: ٥٣.

جدّه أمراً يقع على خلاف التقية دون أن يكون ـ كما يظهر من مطلع الرواية ـ قد سئل عنه، يبدو بعيداً، وإبراهيم الأوسي لو كان من الشيعة المقرّبين لشاع خبره، وليس كذلك[1].

إلا أنّ هذه المناقشة قابلة للجواب، فإنّ جهلنا بحال الأوسي لا يعني عدم كونه شيعياً خالصاً، فإما أن نقول بجهالته فيضعف السند، أو نجعل الرواية كاشفاً عن تشيّعه على تقدير صدورها، وليس من الضروري أن يشتهر أمر كلّ شيعي مخلص يمكن اطّلاعه على مثل هذا الحكم، لاسيما في عصر الرضا عليه السلام الذي كانت الأمور فيه أكثر فسحةً له عليه السلام من مثل عصر الإمام الكاظم، ولا معنى لفرض أنّ الإمام لا يبيّن ما كان على خلاف التقيّة ابتداءً فإنّه إذا كان المخاطب لا تقية من طرفه فأيّ مانع أن يبيّن الإمام له مطلباً جديداً لم يسأل عنه؟!

ثالثاً: ما ذكره الحائري أيضاً بوصفه نقداً للمتن، وهو أنه لو أجابه الإمام من الأول بأنّ الدفع يكون لشيعتنا لكان أخصر، بلا حاجة إلى التطويل بأنّه لنا ثم شرح أنّ الشيعة لو دفعت لهم فقد دفعت إلينا، كما أنّ الرواية فرضت عدم العثور على المستحقّ خلال أربع سنوات، وهو بعيد جداً، لاسيما مع إمكان الصرف على المساجد والقناطر وسبل الخير، بل أيّ معنى لجعلها صرراً لو أريد إلقاؤها في البحر فلتلقى على أيّ حال، بل الإلقاء في البحر تبذيرٌ للمال فليصرفه على نفسه أو على أغنياء المؤمنين، الأمر الذي يورث القطع بعدم صدور هذا الحديث، لاسيما مع تحريم أموالهم وأموال الشيعة على عدوّهم، مما يعني حرمة إعطاء غير الشيعي حتى من غير الخمس والزكاة[2].

---

(١) مرتضى الحائري، الخمس: ٦٠٠.

(٢) المصدر نفسه: ٦٠٠ ـ ٦٠١.

وهذه الملاحظات التي ذكرها، بعضها معقول جداً، مثل جعلها صرراً (إلا على التعبّد أو لكي لا تصل لأحد) أو أصل إلقائها في البحر، أما بعضها الآخر فيمكن النقاش فيه، فالإمام أراد بيان المبالغة في أنّ مال الشيعة هو لأهل البيت، وكأنّ الاعتداء على مال الشيعة اعتداء على أموال أهل البيت، وهي مبالغة معقولة لتعظيم أمر أموال الشيعة وحرمتها، وقضية التطويل والاختصار ليس فيها قانون موحّد في اللغة والعرف حتى يكون الاختصار مقدّماً دائماً على التطويل كما هي طريقة بعض المتون الفقهية والأصولية.

وأما فرضنا السنوات الأربع، فهو مجرّد فرض، ولم يقل إبراهيم الأوسي أنه قد حصل معه، بقدر ما يريد التأكيد على أنّ التأخير لسنوات طوال لو فرض لا يغيّر من واقع الحكم الذي قام على الإصرار شيئاً. وأما قضية الصرف على المساجد والمصالح المدنية العامّة فقد يدّعي من يريد الإصرار هنا بأنّ هذه المساجد والمصالح لو كانت للشيعة وفي مدنهم وقراهم لكان معنى ذلك الوصول إليهم، فلابد من فرض أنّه لم تبق من المصالح العامة إلا ما ينتفع به غير الشيعة في الغالب، والرواية التي تصرّ على رمي المال في البحر تنسجم مع الإصرار على عدم نفع غير الشيعة من المال مطلقاً حتى بالصرف على المصالح العامّة الراجعة إليهم، فالذوق هناك ينسجم مع الذوق هنا.

وأما مسألة تحريم أموال الشيعة على عدوّهم، فالظاهر الانصراف إلى الأموال العامّة، لا المال الشخصي الذي يحقّ للشيعي أن يتصرّف به كيف يشاء، والسياق يساعد على هذا الأمر.

فأقوى أوجه النقد المتني هنا هو الحكم برميها في البحر بدل صرفها على نفسه

ومن يعوله ومن يعرفه من المؤمنين ولو لم يكونوا فقراء، فإنّ ذلك ينافي الذوق الشرعي وروح الشريعة والمقاصد الدينية العليا بل المنطق السليم والعقلائي الصافي. إلا إذا دخلت الذهنيات التعبّدية في المقام.

رابعاً: ما أجده النقد المتني الأفضل مع ما تقدّم، وهو أنّه هل يعقل أنّ شخصاً من أهل الريّ في عصر الإمام الصادق لا يعرف أحداً من الشيعة، والأشعريون كانوا في قم منذ ذلك الزمن على ما يبدو؟! فلماذا لم يرشده الإمام الصادق الذي له صلاته بالموالين إلى بعض الشيعة هنا وهناك ليصرفها فيهم أو يرشده إلى وكلائه لو كانوا، ولماذا لم يطالبه بنقلها إلى بلد آخر ـ مثل ما فعلت صحيحة ضريس ـ والسؤال بل اكتفى بالانتظار؟ وقد طلب منه الرمي في البحر مع أنّ البحر غير قريب على منطقة الريّ (جنوب طهران حالياً) الأمر الذي يستبطن النقل؟ ثم لماذا لم يطلب منه إرسالها إليه شخصيّاً ضمن طريقة تحفظ وضعها والحالة نادرة لا تستدعي كثرةً في الحصول حتى نفرض خوف الإمام من وصول هذه الأموال إليه، علماً أنه كانت تصله أموال الخمس؟

والغريب أنّ الشيخ المنتظري بدل أن يشكل بما ذكرناه جعل الرواية من تعليق المحال على المحال؛ لكثرة وجود الشيعة آنذاك[1]، فلو صحّ ذلك فلماذا لم يشر له الإمام إلى سبيل ميداني، وذكر له جواباً مبنيّاً على محالات. **وعليه، فهذه الرواية غير تامّة.**

٩ـ خبر زرارة ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، أنّهما قالا: «الزكاة لأهل الولاية، قد بيّن الله لكم موضعها في كتابه»[2].

(١) المنتظري، كتاب الزكاة ٣: ١٧٠.

(٢) تهذيب الأحكام ٤: ٥٢.

والرواية واضحة الدلالة على تبيين أنّ الزكاة لأهل الولاية، وقد حاول الشيخ النجفي تفسير الجملة الأخيرة من الرواية بأنّه لعلّ المراد آية النهي عن موادّة من حادّ الله ورسوله وما شابهها، فيكون الكتاب والسنّة دالّين على شرط الإيمان حينئذ[1].

ولكنّ هذا التفسير لا يعطي هذه النتيجة؛ لأنّ المخالفين للمذهب الإمامي ليسوا جميعاً ممّن حادّ الله ورسوله ولا حتى غالبيّتهم فإنهم لو نصبوا العداء ينصبونه لأهل البيت لا للرسولﷺ أو لله تعالى، فلا يكون القرآن دالاً على ما ذكره النجفي، إلا بضربٍ من الحكومة في الروايات نفسها، بأن تكون هذه الروايات وغيرها قد جعلت غير الموالي ممن حادّ الله تعبّداً، أما حقيقةً فهذا غير صحيح.

أضف إلى ذلك أننا راجعنا القرآن الكريم فوجدنا أنّ مصارف الزكاة لا إشارة فيها لأهل الولاية، بل رأينا أنّ الزكاة تصرف حتى لمنافقي عصر الرسولﷺ الذين يعلم معاداتهم لله ورسوله، فكيف تشير الرواية إلى أنّ الله قد بيّن موضعها في كتابه؟ إلا إذا كانت هذه الرواية من أخبار تحريف القرآن الكريم.

من هنا يحتمل تفسير هذه الرواية بأن يكون المراد بالولاية فيها التشيع أو البلد؛ أخذاً له من معنى القرب، فتريد الرواية أن تقول: إنّ الزكاة لأهل منطقتك، وقد بيّن الله لك موضعها في القرآن، فلا يكون بيان الموضع بياناً لكونها لأهل البلد، بل تريد الرواية أن تقول: إنّ الله حدّد لك مصارفها فاصرفها فيهم من أهل بلدك ومنطقتك ولا تنفقها على غيرهم، كما يحتمل أن يراد منها أهل البيت خاصّة.

وعلى أية حال، فسند هذه الرواية ضعيف بضعف الطريق إلى علي بن الحسن

---

(١) جواهر الكلام ١٥: ٣٧٩.

فيه، بجهالة علي بن محمّد بن الزبير. **فالرواية محلّ نظر سنداً ومتناً.**

١٠ـ خبر الفضل بن شاذان في كتاب الإمام الرضا عليه السلام إلى المأمون العباسي، ومما جاء فيه: «.. ولا يجوز أن يعطي الزكاة غير أهل الولاية المعروفين.. وزكاة الفطر فريضة.. ولا يجوز دفعها إلا إلى أهل الولاية..»[1]. وهي صريحة في عدم جواز إعطاء الزكاة لغير أهل الولاية.

وعنصر الغرابة في هذه الرواية أنّها كتاب إلى المأمون العباسي نفسه وهو غير شيعي على المعروف، ومع ذلك فإنّ الإمام يقول له بكلّ وضوح بأنّ الزكاة لا تعطى إلا لأهل الولاية، ومعنى ذلك أنها لا تعطى لمثلك ولبني العباس ولأمثالهم، الأمر الذي يناقض فرضيات التقيّة المتقدّمة وغيرها في مثل عصر الإمام الرضا أو يكشف عن ضعفها وبطلانها، ما لم نفسّر الولاية في هذه النصوص كلّها بمعنى المحبّة فتشمل السنّة المحبّين لأهل البيت ولو لم يكونوا معتقدين بإمامتهم بالمعنى الموجود عند الشيعة، أو يكون المراد هو الحاكم الشرعي فهو صاحب الولاية.

يضاف إلى ذلك، ماذا يراد من قيد «المعروفين»؟ هل يراد إنه لا يكفي مطلق أهل الولاية إلا أن يكونوا معروفين بتشيّعهم بين الناس، وهذا يوجب تقييد جميع الروايات الواردة في هذا الباب، أم يراد جعل المعروفيّة سبيلاً لإثبات أنّه من أهل الولاية بمعنى لزوم إحراز مصرفها إحرازاً تاماً؟

هذا من حيث الدلالة، أما من حيث السند فقد وصفها بعضهم بأنّ سندها لا بأس به[2]، وهذا غير صحيح، بل هو ضعيف بابن عبدوس، وجعفر بن نعيم بن شاذان، وقنبر بن علي بن شاذان، على أنني لا أدري كيف وصلت نسخة الكتاب

(١) الصدوق، عيون أخبار الرضا ١: ١٣١.

(٢) هادي النجفي، موسوعة أحاديث أهل البيت ٤: ٣٤٧.

الذي أرسله الرضا للمأمون.. كيف وصلت إلى الفضل بن شاذان؟ إلا إذا كان هو واسطة النقل فاستنسخها أو غير ذلك.

١١ـ ماجاء في التفسير المنسوب للإمام العسكري، لدى تفسير قوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ**﴾ : «.. وآتوا الزكاة مستحقّها ولا تؤتوها كافراً (ولا منافقاً) ولا ناصباً (ولا مناصباً)، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: المتصدّق على أعدائنا كالسارق في حرم الله»[1].

والخبر ضعيف السند؛ بعدم ثبوت نسبة هذا التفسير للعسكري كما تعرّضنا له في موضعه[2]، على أنّه خاصّ بالنواصب، فلا يشرط الإيمان وإنما يجعل النصب مانعاً، كما أنّه يمنع إعطاءَها للمنافق، فيما رسول الله ـ بصريح القرآن ـ أعطاها له، إلا بناءً على التمييز بين وظيفة الحاكم ووظيفة الفرد المزكّي، كما ذهب إليه الشيخ المنتظري[3]، وسيأتي تحليله إن شاء الله.

١٢ـ خبر علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: وسألته عن الزكاة هل هي لأهل الولاية؟ قال: «قد بيّن ذلك لكم في طائفة من الكتاب»[4].

والإمام لا يجيب عن السؤال بل يحيل إلى القرآن الكريم، فإما يريد بيان جواز صرفها في غيرهم فأحال على آية الزكاة والخمس وإطلاقات الصدقة والنفقة أو يريد عدم جواز صرفها في غيرهم، فينظر إلى مثل آيات النهي عن مودّة من حادّ الله ورسوله كما فهمه المحقّق النجفي، ومعه فتكون مجملةً.

(١) تفسير الإمام العسكري: ٥٢٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٩: ٢٢٥.

(٢) انظر: هذا الكتاب، ج ١: ٤٧١ ـ ٤٧٣.

(٣) حسين علي المنتظري، كتاب الزكاة ٣: ١٦٧ ـ ١٧٢.

(٤) مسائل علي بن جعفر: ٢٥٩؛ وقرب الإسناد: ٢٢٨.

والخبر ضعيف السند بعبد الله بن الحسن، فهو مجهول الحال.

وبهذا يظهر أنّ هناك بعض الروايات الدالّة هنا والتامّة سنداً مؤيّدةً بجملة روايات ضعيفة السند.

المجموعة الثالثة: نصوص المنع عن إعطاء فرق أو اتجاهات مذهبيّة بعينها

وردت بعض الروايات التي تنهى عن إعطاء الزكاة لاتجاهات مذهبية أو فرقية معيّنة، وهي تجعل هذه الاتجاهات مانعاً لا الولاية شرطاً، وأهمّها:

١ـ **خبر عبد السلام بن صالح الهروي**، عن الرضا عليه السلام قال: «من قال بالجبر فلا تعطوه من الزكاة شيئاً، ولا تقبلوا له شهادةً أبداً..»[(١)].

وهي غير شاملة لمطلق غير الشيعي، حيث هي خاصّة بالقائلين بالجبر فتشمل الشيعي لو قال بالجبر، بناءً على بقائه بهذا القول على التشيّع.

والرواية ضعيفة السند بجهالة أحمد بن علي الأنصاري على الأقلّ.

٢ـ **مرسل الحسن بن العباس بن الحريش**، عن الطيب ـ يعني علي بن محمد ـ وعن أبي جعفر عليه السلام، أنهما قالا: «من قال بالجسم فلا تعطوه من الزكاة ولا تصلّوا وراءه»[(٢)].

والخبر خاصّ بالمجسّمة على منوال الخبر السابق، وهو ضعيف السند بالإرسال.

٣ـ **خبر عبد الملك بن هشام الحناط**، قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام:.. فنعطي الزكاة من خالف هشاماً (يقصد هشام بن سالم)؟ فقال برأسه: «لا»[(٣)].

---

(١) عيون أخبار الرضا ٢: ١٣١؛ والتوحيد: ٣٦٢، ونحوه خبر إبراهيم بن أبي محمود الضعيف السند، انظر: تفصيل وسائل الشيعة ٩: ٢٢٨.

(٢) الصدوق، التوحيد: ١٠١؛ وتهذيب الأحكام ٣: ٢٨٣.

(٣) اختيار معرفة الرجال ٢: ٥٦٧ ـ ٥٦٨.

وهي ضعيفة السند، لا أقلّ بجهالة أشكيب بن عبدك الكسائي (الكيساني) الوارد في سندها.

٤ـ خبر يونس (يوسف) بن يعقوب، قال: قلت لأبي الحسن الرضاعليه السلام: أعطي هؤلاء الذين يزعمون أنّ أباك حيّ من الزكاة شيئاً؟ قال: «لا تعطهم؛ فإنهم كفّار مشركون زنادقة»[1].

والخبر ضعيف السند بجبريل بن أحمد وسهل بن زياد على الأقلّ، علماً أنّ وصفهم بالمشركين والكفّار غريب، فهل مجرّد قولهم بعدم إمامة الرضاعليه السلام يجعلهم مشركين بالله تعالى؟! إذا أريد توسعة مفهوم الشرك لكلّ من لا يعتقد بالإمامة ولو لواحدٍ من أهل البيتعليهم السلام.

وبهذا يظهر أنّ نصوص هذه المجموعة خاصّة من جهة، وكلّها ضعيفة السند من جهة أخرى.

المجموعة الرابعة: نصوص المنع من إعطاء الزكاة للأقارب غير المؤمنين

وردت بعض النصوص التي تمنع عن إعطاء الإنسان زكاة ماله إلى أقاربه إذا لم يكونوا مؤمنين عارفين بأمر الولاية والإمامة، وهذه النصوص هي:

١ـ خبر أبي بصير، قال: سأله رجل وأنا أسمع، قال: أعطي قرابتي زكاة مالي وهم لا يعرفون؟ قال: فقال: «لا تعط الزكاة إلا مسلماً، وأعطهم من غير ذلك»، ثم قال أبو عبد اللهعليه السلام: «أترون أنّما في المال الزكاة وحدها؟ ما فرض الله في المال من غير الزكاة أكثر تعطى (ممّا تعطي) منه القرابة والمعترض لك ممّن يسألك فتعطيه ما لم تعرفه بالنصب، فإذا عرفته بالنصب فلا تعطه، إلا أن تخاف لسانه فتشتري دينك

---

(١) المصدر نفسه ٢: ٧٥٦.

وعرضك منه»[(١)].

والرواية واضحة في عدم إعطاء الزكاة لمن لا يعرف حتى لوكانوا أقارب، لكنّها تفيد إمكانية إعطاء غير الزكاة لغير الناصب. لكنّ في السند المثنى، وهو مردّد بين الثقة وغيره، علماً أنّها توحي بكفر المخالف في المذهب، وهو معارض لأدلّة إسلامه المحقّقة في محلّه.

٢ـ صحيحة أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يكون له الزكاة وله قرابة محتاجون غير عارفين، أيعطيهم من الزكاة؟ فقال: «لا، ولا كرامة، لا يجعل الزكاة وقايةً لماله، يعطيهم من غير الزكاة إن أراد»[(٢)].

والحديث يفرض القرابة محتاجةً، ولكن لما كانوا غير عارفين لم يجز إعطاؤهم الزكاة، ولكنّها تجيز إعطاءهم من غير مال الزكاة.

٣ـ صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: سألت الرضا عليه السلام عن رجل له قرابة وموالي وأتباع يحبّون أمير المؤمنين صلوات الله عليه، وليس يعرفون صاحب هذا الأمر، أيعطيهم من الزكاة؟ قال: «لا»[(٣)].

وهي واضحة في المنع عن دفع الزكاة حتى مع محبّة علي بن أبي طالب، غايته لا يعرفون إمام زمانهم دون أن يكونوا نواصب.

وعليه فهذه المجموعة ـ ومنها الصحيح سنداً ودلالةً ـ تفيد المنع عن إعطاء الزكاة للقرابة غير الموالين، وتفيد بعض النصوص جواز إعطائهم من غير الزكاة ما لم يكونوا نواصب.

(١) الكافي ٣: ٥٥١؛ وتهذيب الأحكام ٤: ٥٥.

(٢) المصادر نفسها.

(٣) المصادر نفسها.

المجموعة الخامسة: نصوص إعطاء الزكاة لأطفال المؤمنين

وردت بعض النصوص التي تفيد إعطاء الزكاة لأطفال المؤمن إلى أن يبلغوا، فإن عرفوا ما عرف أبوهم أعطوا وإلا فلا، وهي:

١ـ خبر أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يموت ويترك العيال أيعطون من الزكاة؟ قال: «نعم، حتى ينشوا ويبلغوا ويسألوا من أين كانوا يعيشون إذا قطع ذلك عنهم»، فقلت: إنهم لا يعرفون؟ قال: «يحفظ فيهم ميّتهم ويحبّب إليهم دين أبيهم، فلا يلبثوا أن يهتمّوا بدين أبيهم، فإذا بلغوا وعدلوا إلى غيركم فلا تعطوهم»[1].

وهي تفيد أنّ إعطاءهم قبل البلوغ كان إلحاقاً لهم بأبيهم المؤمن، أما بعد البلوغ فيكون إعطاؤهم حفظاً لمكانة أبيهم، لكن مع تعريفهم والسعي لجذبهم، فإن عدلوا إلى غير المذهب الشيعي لم يعطوا حينئذ، فيكون الاعتقاد بخلاف التشيّع مانعاً في حقّهم، لا أنّ التشيع شرطٌ، خلافاً لما أفاده الشيخ الأنصاري[2].

والرواية صحيحة السند على المشهور، وفي الطريق إبراهيم بن هاشم.

٢ـ خبر أبي خديجة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ذرّية الرجل المسلم إذا مات يعطون من الزكاة والفطرة، كما كان يعطى أبوهم حتى يبلغوا، فإذا بلغوا وعرفوا ما كان أبوهم يعرف أعطوا، وإن نصبوا لم يعطوا»[3].

وهذه الرواية لابدّ أن تطبّق على مورد بحثنا من خلال قرينتين: التعبير بـ «عرفوا» الذي يفهم منه التشيّع في نصوص الحديث الشيعية، ومقابله التعبير بـ

---

(١) الكافي ٣: ٥٤٨ ـ ٥٤٩.

(٢) الأنصاري، كتاب الزكاة: ٣٢٢.

(٣) الكافي ٣: ٥٤٩.

«نصبوا» الظاهر في النصب والمعارضة للتشيّع. وإلا فإذا رجع الإنسان للدلالة اللغوية للكلمتين: عرف ونصب، وأخذ مطلع الرواية بعين الاعتبار، وهو التعبير بـ «المسلم» دون المؤمن، فقد يفهم الإسلام مقابل معاداة الإسلام، فتشترط الإسلام في مستحقّ الزكاة على أبعد تقدير.

هذا، والرواية ضعيفة السند بجهالة معلى بن محمد.

هذه هي المجموعات التي يمكن أن تتضافر لتشكّل ـ بصرف النظر عمّا سيأتي ـ اطمئناناً بصدور هذا الحكم، وهناك بعض الروايات الأخر المساعدة أيضاً، بل بعض الروايات كأنّما يستشفّ منه مركوزية هذا الحكم في أذهان المتشرّعة.

المجموعة السادسة: نصوص إعطاء غير الشيعي في الجملة

ثمة نصوص تفيد إعطاء الزكاة لغير الشيعي في الجملة، وهي:

١ـ صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم، أنهما قالا لأبي عبد الله عليه السلام: أرأيت قول الله عزوجلّ: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللّهِ**﴾، أكلّ هؤلاء يعطى وإن كان لا يعرف؟ فقال: «إنّ الإمام يعطي هؤلاء جميعاً؛ لأنّهم يقرّون له بالطاعة»، قال: قلت: فإن كانوا لا يعرفون؟ فقال: «يا زرارة، لوكان يعطي من يعرف دون من لا يعرف لم يوجد لها موضع، وإنما يعطي من لا يعرف ليرغب في الدين فيثبت عليه، فأما اليوم فلا تعطها أنت وأصحابك إلا من عرف، فمن وجدت من هؤلاء المسلمين عارفاً فأعطه دون الناس»، ثم قال: «سهم المؤلّفة قلوبهم وسهم الرقاب عام والباقي خاص»، قال: قلت: فإن لم يوجدوا؟ قال: «لا تكون فريضةٌ فرضها الله عز وجل لا يوجد لها أهل»، قال: قلت: فإن لم تسعهم

الصدقات؟ فقال: «إنّ الله فرض للفقراء في مال الأغنياء ما يسعهم، ولو علم أنّ ذلك لا يسعهم لزادهم، إنهم لم يؤتوا من قبل فريضة الله، ولكن أتوا من منع من منعهم حقّهم، لا ممّا فرض الله، ولو أنّ الناس أدّوا حقوقهم لكانوا عائشين بخير»[(١)].

هذا الحديث يميّز بين حالة وجود الدولة التي يحكمها الإمام الحقّ، وهنا تعطى الزكاة للجميع، وبين حالة «اليوم» أي في عصر الإمام جعفر الصادق حيث طلب منهم تخصيصها بالشيعة، مما قد يفهم منه أنّ المنع عن إعطائها لغير الشيعي كان حكماً زمنياً «اليوم»، وإلا فالحالة الأصلية في الزكاة ـ وهي الفريضة الكبرى التي تجبى من قبل الدولة الإسلامية ـ أن تعطى للجميع، فإنّ في ذلك الترغيب في الدين.

وأصل فهم التوقيت في الحكم الثاني في هذه الرواية التفت إليه الشيخ المنتظري، لكنّه طبّقه على جواز صرف الزكاة دون إرجاعها للإمام، فيما الحكم الأولي هو تسليمها لإمام المسلمين[(٢)].

وهناك بعض الوقفات مع هذه الرواية هنا، وهي:

أولاً: ما ذكره المحدّث البحراني، من أنّ صدر الرواية يفيد إعطاء الجميع من قبل الإمام المبسوط اليد والممسك بزمام السلطة؛ لأنهم مقرّون له بالإمامة الظاهرية، ولهذا عاجله زرارة بالسؤال عن إعطائهم مع عدم كونهم عارفين

---

(١) الكافي ٣: ٤٩٦ ـ ٤٩٧؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٤ ـ ٦؛ وتهذيب الأحكام ٤: ٤٩؛ وتفسير العياشي ٢: ٩١.

(٢) انظر: المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ٩٩، و٣: ٣٣؛ ونظام الحكم في الإسلام: ٤٥٢.

مصدّقين بقلوبهم وانما مقرّون ظاهرياً له، وهنا أجابه الإمام بأنه لو لم يعطهم لما تمّ إعطاء جميع الأسهم؛ لأنّ سهم المؤلّفة قلوبهم لن يكون قد صرف حينئذ، وهذا ما تشير إليه جملة: «وإنما يعطي من لا يعرف ليرغب في الدين»[١].

وهذا الكلام غير ظاهر هنا؛ وذلك:

أ ـ إنه منقوض بأنّ تشريع الإمام لهم الدفع لأصحابهم في عصره يلزم منه أيضاً فوات سهم المؤلّفة؛ إذ لم يشرح لنا المحدّث البحراني أين يذهب هذا السهم في عصر الإمامة غير الظاهرة؟ وكيف سيتمّ صرف هذا السهم، مع أنّ توجيهات الإمام أن يصرف الزكاة عليهم؟

ب ـ إنّ منهج استدلال المحدّث البحراني يقوم على الرأي القائل بوجوب صرف الزكاة على الأصناف الثمانية، وهو رأي غير صحيح بنحو اللزوم في كلّ زكاة، علماً أنّ سهم المؤلّفة قلوبهم يمكن صرفه على غير المسلمين أيضاً.

ثانياً: ما ذكره البحراني أيضاً، من أنه من المحتمل أن يراد من زمن الإمامة الظاهرة هو زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، حيث كان الرسول يعطي على الإسلام لا الإيمان، ولهذا كان يعطي المنافقين والشكّاك، أما في عصر أهل البيت عليهم السلام وحيث صارت الأمور واضحةً وارتفع الالتباس، لم يعد هناك معنى لإعطاء هؤلاء لتأليف قلوبهم، فصار لابد وأن تعطى للمؤمن الحقيقي المصدّق، وهذا معنى سقوط التأليف بعد الرسول[٢].

وهذه المقولة تشابه مقولة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب فيما ينقل عنه حول سهم المؤلّفة، إلا أنها لو تمّت في عصرٍ هنا أو هناك لكنّها لا تتمّ على إطلاقها،

---

(١) انظر: البحراني، الحدائق الناضرة ١٢: ١٨٠.

(٢) راجع: المصدر نفسه ١٢: ١٨٠ ـ ١٨١.

فالمؤلّفة قلوبهم ربما يزول مصداق تأليفهم في زمنٍ ما لكنّه لا يزول بالمطلق؛ لأنّ الإسلام يحتاج إلى هذا السهم في مواقع ضعف الجماعة المسلمة هنا وهنا وفي هذا الزمن أو ذاك، وهذا معناه أنّ كلمة «اليوم» الواردة في الرواية لا تعني زمان الأئمة، أي ما قابل عصر الرسول، حتى تأخذ بُعداً إطلاقياً، وإنما العصر الخاصّ بالإمام الصادق وما يحيط به، ممّا يعزّز فرضية أنّ الحكم الوارد بعد كلمة «اليوم» هو حكم مرحلي لا أساسي.

يضاف إلى ذلك أنه لو كان هذا التمييز صحيحاً فلماذا جرى الحديث في المقطع الأوّل من الرواية عن الإمام وليس النبي، وقد كان بإمكان الرواية الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله، علماً أنّ الرواية علّلت هناك بأنهم يدفع لهم لأنهم يقرّون له بالطاعة، فيدفع لهم ليرغبوا في الدين، وهي مسألة عامّة.

بل يمكن أن نضيف أيضاً بأنّ هذا المفهوم يناقض ما جاء في بعض الروايات من أنّ المؤلّفة قلوبهم لم يكونوا قطّ أكثر منهم اليوم، كما ورد في خبر زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام، وفي مرسل موسى بن بكر، وغيرهما.

ثالثاً: إنّ ظاهر الحديث أنّ هناك حالتين:

الحالة الأولى: أن تكون الحكومة لإمام الحقّ والعدل، وفي هذه الحال ستحوّل الزكوات إليه، ومن الطبيعي أنها لن تكون زكاة أموال الشيعة فقط، بل زكاة أموال المسلمين على اختلاف انتماءاتهم وعقائدهم.

وفي هذه الحال، حكمت الرواية بأنّ الإمام يعطي هؤلاء جميعاً، أي تمام أبناء المذاهب الإسلامية، وعلّلت ذلك بأنهم يقرّون له بالطاعة وغير باغين ولا متمرّدين على سلطانه، وهذا معناه أنه كلّما قامت الدولة الدينية الشرعية كان الحكم فيها هو صرف الحقوق المالية لجميع الناس دون تمييز مذهبي أو طائفي.

وفي سياق الحالة الأولى طرحت الرواية مفهومين:

الأول: إنّه لو أعطاها الإمام لخصوص الشيعة لم يعثر لها على موضع.

وهذا الكلام ليس لأجل أنّ الشيعة سيكونون أغنياء خارجين عن نطاق مصارف الزكاة، بل لأنّ فرض الإمامة الظاهرة هو ـ كما قلنا ـ فرض جلب الزكوات من جميع المسلمين، وهذا المقدار الضخم من الأموال الزكوية لو خصّصناه بالشيعة لفاض عن حاجتهم حيث الحالة الغالبة أنّهم أقلّية في المجتمع الإسلامي، لهذا سيبقى مقدار من الزكاة بلا موضع.

وهنا يأتي هذا الإشكال، وهو أنّ سهم سبيل الله بابه مفتوح ومتطلّباته كثيرة، حيث يغطّي مختلف أشكال الخدمات العامة التي تستوعب كلّ زكوات المسلمين في العادة، حيث يمكن للإمام به ـ ولو قديماً ـ شقّ الطرقات وبناء القناطر والجسور والمساجد والمشافي ودور العلم ودعم الجيش والقوات المسلّحة وسدّ نفقات الدولة وموظفيها ممّن يرتزقون من الإمام كالقضاة والمؤذّنين والمفتين وغيرهم، فلماذا لا يجد لها موضعاً لو لم يعطها لغير الإمامي؟ إلا بناءً على لزوم تقسيم الزكاة إلى مصارفها الثمانية بالتساوي مطلقاً، وهو بعيد بملاحظة الحالة النوعية لابن السبيل.

الثاني: إنّ الإمام إنما يعطي لترغيبهم في الدين، وهذا المفهوم لا يعني أنّ هناك حالات يمكن أن لا يعطيهم فيها الإمام، بل المراد أنّ عدم إعطائهم من الزكاة من طبيعته تنفيرهم نوعاً من الدين؛ لأنّ الدولة سوف تميّز حينئذٍ بين فقراء مذهبٍ معين دون آخر، وهذا ما سينفّر من الدين وسلطته الشرعيّة، لاسيما لو فهمنا من الدين خصوص المذهب الإمامي.

لكن مع ذلك، هذا المقطع يفيد أنهم ليس لهم حقّ في الزكاة، وأنهم إنما يعطيهم الإمام لأجل الترغيب بعد أن أقرّوا له بالطاعة، فلو كانت الزكاة حقاً لهم فلا حاجة

لمفهوم الترغيب الذي يمثل عنواناً عارضاً مقارنةً بمفهوم الفقر والمسكنة و.. وهذا كلّه يدلّ على أنّ الزكاة ليست للجميع؛ لأنّ الحكم الثانوي هو الذي استدعى دفعها لغير الشيعي في زمن الإمامة الظاهرة، لا العكس، ولهذا قال له بعد ذلك بأنّه اليوم ـ حيث لا موضوع لهذا الحكم الثانوي ـ يجب إعطاؤها لخصوص الشيعة.

الحالة الثانية: أن لا يكون الإمام الحقّ مبسوط اليد، وفي هذه الحال حكمت الرواية بإعطاء الزكاة لخصوص الشيعي، في إشارة كاشفة عن الحكم الأوّلي، كما ألمحنا قبل قليل.

وبهذه الطريقة لا تكون الرواية دليلاً على إعطاء غير الشيعي، بل هي على العكس أدلّ، إلا في الدولة الشيعية. ويؤكّد هذا الكلام أنها صرّحت بعد ذلك بعموميّة خصوص سهمَي: الرقاب والمؤلّفة، مما يكشف عن أنّ هذا هو مقتضى القاعدة لا العكس.

رابعاً: إنّ الرواية تشتمل على تناقض، فتارةً تقول بأنّه ما من فريضة فرضها الله إلا ولها أهل، وأخرى تقول بأنّه لو لم يعطها للجميع في زمن الإمامة الظاهرة لما وجد لها موضعاً، فكيف يمكن الجمع بين المفهومين بعد أن بيّنا أنّ الأقرب في الدلالة أنّ الحديث عن زمن الإمامة الظاهرة كان بالعنوان الثانوي. إلا أن يقال بأنّه في الحالة الثانية لم يفرضها الله إلا بالعنوان الأولي للمؤلّفة.

وبهذا ظهر أنّ الاستدلال بهذه الرواية على إعطاء غير الشيعي غير تام، إلا بمقدار حالة قيام الدولة الدينية العادلة حيث يجب التسليم للجميع.

٢ـ **خبر الفضيل**، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كان جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله يعطي فطرته الضعيف ومن لا يجد ومن لا يتولّى، قال: وقال أبوه عليه السلام: هي لأهلها إلا أن لا تجدهم، فإن لم تجدهم فمن لا ينصب، ولا تنقل من أرض إلى أرض، وقال:

الإمام (أعلم) يضعها حيث شاء ويصنع فيها ما يرى»[1].

فهذه الرواية تجيز ـ حيث لا يوجد شيعي ـ الصرف على السنّي من غير النواصب، وعدم جواز نقل الزكاة الى بلد آخر، كما أنها واضحة الدلالة على أنّ الزكاة بيد الإمام تتخذ وضعاً مختلفاً من حيث إنّ له وضعها حيث شاء.

لكنّ هذا الحديث خاصّ كما هو واضح بزكاة الفطرة، ولا يصلح تعميمه لغيرها، لكنه مع ذلك وصلاحيته لتخصيص إطلاقات الروايات المتقدّمة، يعارض بعضها، مثل صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري التي أوردناها في نصوص المجموعة الثانية، حيث صرّحت تلك بأنه لا يعطى من الزكاة غير الإمامي ولا من زكاة الفطرة، ومثله خبر الفضل بن شاذان (ح١٠، مج٢).

ومع ذلك، يمكن جعل هذه الرواية هنا مخصّصةً لهاتين الروايتين، من حيث إنّ تلك مطلقةٌ لحال فقدان الشيعي في البلد بخلاف هذه، ومعه ترتفع هذه المعارضة. يضاف إلى ذلك ضعف سند هذا الحديث بطريق الطوسي في مشيختي التهذيب والاستبصار إلى ابن فضال.

٣ـ خبر علي بن بلال، قال: كتبت إليه: هل يجوز أن يكون الرجل في بلدة ورجل آخر من إخوانه في بلدة أخرى يحتاج أن يدفع له الفطرة أم لا؟ فكتب: «يقسّم الفطرة على من حضرها، ولا يخرج ذلك إلى بلدة أخرى وإن لم يجد موافقاً»[2].

وحال هذه الرواية حال سابقتها في اختصاصها بزكاة الفطرة مع فرض فقدان الموافق في البلد، كما أنّها ضعيفة السند بطريق الطوسي إلى الصفار.

٤ـ صحيحة علي بن يقطين، عن أبي الحسن الأول عليه السلام، أنّه سأله عن زكاة

---

(١) الاستبصار ٢: ٥١ ـ ٥٢؛ وتهذيب الأحكام ٤: ٨٨.

(٢) الاستبصار ٢: ٥١.

الفطرة أيصلح أن يعطي الجيران والظؤورة ممن لا يعرف ولا ينصب؟ فقال: «لا بأس بذلك إذا كان محتاجاً»(١).

وهي تامّة السند وواضحة الدلالة على تخصيص الأدلّة السابقة في مورد زكاة الفطرة.

٥ـ خبر مالك الجهني، قال: سألت أبا جعفر‰ عن زكاة الفطرة؟ قال: «تعطيها المسلمين، فإن لم تجد مسلماً فمستضعفاً، وأعط ذا قرابتك منها إن شئت»(٢).

وهي واضحة ـ مثل صحيحة ابن يقطين ـ في جواز إعطاء مطلق المسلم أو الجار ولو مع وجود الإمامي، فتعارض ما دلّ على عدم الجواز إلا عند فقدان الإمامي، وتكون تلك مقيدةً لهذه لو قبلت هذه الرواية هنا التقييد والظاهر العكس. وهذا الخبر ضعيف السند بعدم ثبوت وثاقة مالك بن أعين الجهني.

إلى غيرها من الروايات، مثل خبر إسحاق بن عمار(٣) وغيره.

والذي يفهم ـ بضمّ مجموعات الروايات إلى بعضها ـ أنه لا يجوز إعطاء الزكاة لغير الشيعي إلا زكاة الفطرة تعطى في البلد لمن لا ينصب عند فقدان الشيعي، وهذا في غير الإمام، أمّا الإمام فله التصرّف في الزكوات كيف يشاء مطلقاً، بل الأرجح صرفه لها على جميع المسلمين.

التحليل الإجمالي العام لمجموعات النصوص الحديثية (الرأي الراجح)

وبهذا ظهر وضوح موقف السنّة المروية عن أهل البيت% في المنع عن إعطاء

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ١٨٠ ـ ١٨١.

(٢) الكافي ٤: ١٧٣.

(٣) المصدر نفسه؛ وعلل الشرائع ٢: ٣٩١؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ١٨٠ و..

الزكاة لغير الشيعي، وعلينا القيام بتحليل إجمالي لهذه النصوص فنقول:

يمكن تفسير مجمل هذه النصوص بعدّة تفسيرات أبرزها:

التفسير الأوّل: أن يلتزم بأنّ الأصل لصالح النصوص المانعة، وأمّا ما أجاز ـ كما في حالة الحاكم الشرعي ـ فيكون لعنوان ثانوي حكومي، إمّا لرجوع مجمل هذه النصوص إلى عدم إسلام غير الشيعي؛ لأنه منكر للإمامة التي هي من أصول الدين، فلهذا لم يعط من الزكوات أبداً، فلا يكون فيها أيّ شيء خارج عن القاعدة[1]، أو لرجوعها إلى أنّ إعطاء الزكاة موادّةٌ وإرفاق بالطرف الآخر، فلا تعطى لغير الشيعي؛ لأنّه حادّ الله ورسوله[2]، أو غير ذلك.

وهذا الكلام غير صحيح؛ وذلك أولاً: لما بحثناه في محلّه من كفاية الشهادتين في تحقّق عنوان الإسلام وترتيب آثاره، وإنكار الإمامة ليس إنكاراً ملازماً بالضرورة لتكذيب النبي عندما لا يعرف المنكِر هذه الملازمة، وفاقاً للسيد الشهيد الصدر والإمام الخميني[3].

ثانياً: إنّه يُشكل جدّاً صدق محادّة الله ورسوله على المسلمين في العصور اللاحقة بالقدر المتيقّن، حيث غالبهم جاهلون قاصرون لا مقصّرون، ولو قصّروا بالمقدمات فهذا لا يعني صدق عنوان المحادّة، الذي يستبطن المعاداة والمواجهة.

ثالثاً: إنّ أصل افتراض أوّلية الحكم باشتراط الإيمان بالمعنى الأخص هنا لابدّ فيه من إبطال تمام الاحتمالات الأخرى في تفسير الموقف هنا، فإذا تمّت بطل هذا

---

(١) انظر: مدارك الأحكام ٥: ٢٣٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) محمد باقر الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣١٥؛ وروح الله الخميني، كتاب الطهارة ٣: ٤٤١.

التفسير أو بطل تعيّنه، وإلا فهو متعيّن، وستأتي.

التفسير الثاني: يمكن تفسير المشهد هنا بما أسلفنا نقله عن الشيخ المنتظري، من أنّ هناك حالتين: حالة بسط الدولة الإسلامية سلطتها أو نفوذ سلطان الحاكم الشرعي، وحالة عدم ذلك، وبعبارة أخرى: وظيفة الفرد المزكّي ووظيفة الحاكم في تعامله مع المال الزكوي، ففي الحالة التي يراد تحديد وظيفة الفرد المزكّي وهي حالة عدم بسط الدولة الإسلامية نفوذها، سيكون الحكم الأوّلي عبارة عن اشتراط الإيمان في مستحقّ الزكاة، وأمّا في الحالة الثانية فإنّ الحاكم الشرعي له صلاحية التعامل مع المال الزكوي بصرفه حيثما يريد، فلا يؤخذ الإيمان شرطاً في المصرف من جهة الحاكم، وبهذا نجمع بين النصوص المختلفة.

وهذه الفرضية في التفسير يفترض أن يسبقها تحديد موقفنا من الولاية على المال الزكوي، فهل هذا المال داخلٌ في الأصل ضمن ولاية الحاكم وإنّما أعطيت صلاحية التصرّف فيه للفرد المزكّي إعطاءً ولائيّاً لا شرعيّاً، أم أنّ هذا المال لا ولاية للحاكم عليه، غاية الأمر أنّه لو بسط يده لزم تسليمه إليه أو لو أعطاه أحدٌ هذا المال صارت له ولاية عليه بهذا المقدار المعطى أو لو رأى مصلحةً في المطالبة أمكنه ذلك وكانت له الولاية؟

أعتقد أنّ المنسجم مع البنية الاجتهادية للشيخ المنتظري هو الخيار الأوّل؛ لأنّه يعتقد أنّ الضرائب الإسلاميّة تعبّر عن نظام حكومي ودولة قائمة، فمن المفترض به الانسجام مع هذا الخيار، وإذا قلنا بأنّ الزكاة في الأصل للحاكم وأنّ أهل البيت رخّصوا للشيعة في التصرّف في إخراجها فسيكون الحكم المتصل بالمزكّي حكماً ثانويّاً يفيد التقييد في الولاية التي أعطيت للمزكّي من قبل الحاكم، ومن ثم يمكن للحاكم اليوم إلغاء هذا الحكم الولائي بعد ثبوت ولايته على المال الزكوي، وهذا

ما يكشف عن ثانوية الحكم وعدم أوّليته، فلا يصحّ التفصيل المذكور بملاك الحكم الأوّلي.

والصحيح ـ على ما بحثناه في محلّه ـ أنّ الزكاة فريضة تسلّم إلى الحاكم الشرعي، غاية الأمر أنّه حيث لم يتسنّ للأئمّة استلامها، لاسيما منها الثروات الحيوانية والزراعية، كانت غالب النصوص مبنيّةً على إخراج المزكّي لها، وفي الأخبار المتقدّمة ما هو الصحيح سنداً مما يفيد أنّها للإمام، بل إنّ جعل الآية الكريمة أحد مصارفها العاملين عليها يعطي إيحاءً قويّاً بأنّ الأصل فيها جبيُها للحاكم وأمثال ذلك.

التفسير الثالث: ما نراه التصوّر الأصحّ لهذه النصوص ورسالتها، وهو ما يمكن فهمه من مجموع عناصر، هي:

١ـ إنّ القرآن الكريم ـ كما تقّدم ـ يدلّ في الجملة على إعطاء الزكاة للمسلم بالإسلام الظاهري، حتى لو كان منافقاً غير معتقد بالإسلام أساساً، بل سياق الآيات يرجّح نفي معيارية الإسلام لصالح معياريّة العناوين الثمانية المأخوذة في أصناف المستحقّين للزكاة.

٢ـ لو راجعنا الروايات الواردة ملاحظين جمل التعليل الواردة في بعضها سنجد ما يلي:

أـ في صحيحة علي بن سويد (ح٢، مج٢) جاء: «فما كان من الزكاة فأنتم أحقّ به؛ لأنّا قد أحللنا ذلك لكم من كان منكم وأينما كان..» . وقد قلنا سابقاً بأنّ معنى هذه الرواية أنّ الزكاة يجب عليكم تسليمها لنا، كوننا في منصب الإمامة، لكنّنا أحللنا ذلك لكم، لا بمعنى سقوط الوجوب؛ لمعلومية عدمه قطعاً، بل بمعنى سقوط التسليم بالصرف على بعضكم بعضاً، وهذا يعني أنّ هذا النصّ يفرض

الزكاة للحاكم، ويذكر أنّ الحاكم أجاز صرفها بولايته فيما بينهم دون إصدار إجازة لغيرهم، فيكون حكمه ولائياً بمقتضى ولايته على المال، لا بياناً لموقف شرعي إلهيّ ثابت، وهذا يعني أنّ من يملك منصب الإمامة في عصر الغيبة له تغيير هذا التحليل بمقتضى ولايته على المال أيضاً، مما يكشف عن أنّ أصل هذا الحكم ليس إلهيّاً بالعنوان الأوّلي، وهذا ما يرفع المعارضة مع النصّ القرآني.

ب ـ في صحيحة ضريس (ح٣، مج٢) جاء: «.. ولا تدفعها إلى قوم إن دعوتهم غداً إلى أمرك لم يجيبوك، وكان والله الذبح».

فإنّ التعليل تعليلٌ بأمر طارئ، فهو يقول له بأن لا تعطي الزكاة لمن لا يقف معك في لحظات الشدّة، بل ادفعوها بينكم ليشتدّ عودكم، وهو تعليل بأمر طارئ لا بعنوان أوّلي، ولا أقلّ من احتمال ذلك بوصفه مؤشراً على حدث زمني، وكأنّ الإمام يريد أن ينظّم أمر الجماعة المستضعفة التي لا ينصرها الآخرون، بل يُسلِمُونها للذبح، فيطلب منها أن تتعاضد مالياً، ولا تذهب بمالها إلى من لا يقف معها أو يعينها أو يتعاطف.

وهذا الذي فهمناه من هذين التعليلين تدعمه صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم (ح١، مج٦)؛ حيث حكمت بصرف الحاكم الشرعيّ الزكاة على الجميع، بخلاف حال عدم الحكومة.

٣ـ إنّ حال الزكاة في عصر صدور هذه النصوص ـ أي القرنين الثاني والثالث الهجريين ـ أنّه كان يجلبها السلطان وتذهب إلى خزانة الدولة، وقد كانت هذه هي السنّة في الزكاة، وهذا معناه أنّ السائلين هنا يسألون غالباً عن الزكاة في غير ما يأخذه السلطان، مثل زكاة النقدين؛ لأنّ الحاكم في العادة الغالبة يأخذ زكاة الثروة الحيوانية والزراعية، وهذا معناه أنّ قسماً من الأموال الزكوية كانت تأخذه السلطة

المعارضة للأئمة، ومن الواضح أنّ أهل البيت قد أسقطوا الإلزام بالزكاة مرةً أخرى فيما أخذه السلطان من المالك، وهذا كلّه يعني أنّ هذه الأسئلة جاءت حول الزكاة التي يريد الشيعي أن يدفعها إلى المستحقّ وكانت خارجةً عن سلطنة السلطان ونفوذه، وفي هذه الحال يجب فهم صدور هذه النصوص، فإنّ السلطان في العادة لن يوفّر للشيعة من الزكاة ـ لو فعلها ـ إلا القليل، ومن ثم سيكون فقراء الشيعة في الحالة العامة لا يملكون المال الشرعي الذي يُصرف عليهم.

من هنا جاءت هذه النصوص لتلزم ـ من موقع ولاية الإمام على الزكوات ـ بدفع ما تبقّى من الزكاة من غير ما أخذه السلطان في العادة، إلى الداخل الشيعي المهمّش؛ لأنّ ذلك سوف يشكّل أولويةً أولى بحكم الحاجة التي يعيشها الجوّ الشيعي، ولهذا وجدنا بعض الروايات الصحيحة السابقة، مثل صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم، تتحدّث عن أنّ الإمام حال بسط نفوذه يعطي الجميع؛ لأنهم يقرّون له، فالمال إذا كان للإمام من جهة، وكانت السلطة من جهة أخرى معاوضةَ انقيادٍ ومسؤولية كما يظهر من هذه الرواية، فهذا معناه أنّ الذي لا يتمرّد على السلطة تصبح السلطة مسؤولة عن نفقاته العامّة؛ إذ لو لم تكن كذلك لوقعت منافرة بين الشعب والسلطة بما تمثل من القيمة الدينية بوصفها مطبّقاً للشريعة، وهذا هو معنى التعليل بالترغيب في الدين، فهو أمر غالبي لا طارئ.

وهذا الذي قلناه بأجمعه حتى الآن، يثير عندنا احتمال التاريخية والولائية، بمعنى أنّ بعض أئمة أهل البيت يحتمل أنّهم قد فضّلوا في عصرهم ـ بحكم بعض الظروف ومن مواقع ولايتهم على المال الزكوي ـ أن يوجّهوا صرفه بجهة معينة تحظى بأولوية استثنائية.

ويتعزّز هذا الاحتمال عندما ننظر السيرتين: النبويّة والعلويّة؛ إذ لم نسمع في

التاريخ أنّهما عليهما السلام كانا يصرفان الزكاة في أهل الولاية خاصّة، ولو حصل شيء من هذا القبيل لاستخدمه خصومهما، كما يظهر من القرآن الكريم حيث عيّروا على النبي صلى الله عليه وآله وسلم في أمر الصدقات، وأجابهم القرآن بعلّة أخرى لا بعلّةٍ من نوع التعليل الموجود في هذه الروايات، بل لم نلحظ توجّهاً لديهما ـ ولو عبر نصوص محدودة لأشخاص محدودين ـ بصرف الزكاة في أهل الولاية خاصّة، كيف وقد كان مناسباً مثل هذا الأمر، لا أقلّ في السنوات الأخيرة من العهد المدني التي تشدّد فيها الرسول مع المنافقين، حتى أنّه منع من الصلاة على ميّتهم وهَدَم مسجدهم ونزلت فيهم الآيات الشديدة، ففي هذا الظرف من المناسب صدور نصوص نبوية تركّز مفهوم الإيمان الحقيقي، بوصفه شرطاً في أخذ الأموال العامة. إلا إذا قيل بأنّ عصر بسط اليد مختلف، بل كان ينبغي على الرسول بيان الحكم الأوّلي حتى لو مارس بنفسه الحكم الثانوي.

إنّ ما نريد التأكيد عليه هو أنّ هذا الحكم لم يطرح في العصر الإسلامي الأوّل، إذ لو طرح حقاً لأثار تساؤلات واعتراضات داخل المجتمع الإسلامي في مبدأ التمييز المالي ـ ولو نظريّاً ـ بين مُوالي علي وغيرهم، وحيث لم نجد شيئاً من هذا القبيل، فلابد من فهم نصوص الأئمة هذه على أنّها زمنية؛ لانسداد عصر التشريع بعد الرسول صلى الله عليه وآله، كما بحثناه في محلّه من كتابنا «حجيّة السنّة»[1]، وهذا ما يضاعف أكثر فأكثر من احتمال زمنية هذا الحكم.

هذا كلّه يرجّح عندي احتمال الخاصّية الولائية والزمنية على احتمال تقييد المطلقات وتخصيص العمومات. ويبدو لي أنّ جميع الروايات المتقدّمة تقبل الانسجام مع هذه الفرضية التي قدّمناها للجمع بين النصوص، والقليل منها ما لا

(١) راجع: حيدر حب الله، حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٥١٧ ـ ٥٦٨.

يقبل ذلك بحيث لا يوجد وثوق بصدوره، كما أنّ هذه الفرضية هي التي تفسّر بعض أشكال التعارض في هذه الروايات، من نوع عدم جواز إعطاء غير الإمامي مطلقاً تارةً، وجواز ذلك مع عدم وجود الإمامي شرط أن لا ينصب أخرى، وهكذا.

ويتعزّز ما نقول أيضاً بأنّ الروايات والفقهاء قبلوا دفع الزكاة للمؤلّفة أو للترغيب في الدين، كما في صحيحة محمد بن مسلم وزرارة، فلماذا لا نجد في كلّ هذه النصوص إجازةً للشيعي أن يصرف الزكاة على غير الشيعي من باب تأليف القلوب أو تحبيب الشيعة إليه أو ترغيبه في المذهب الإمامي، فإذا كان الإمام يدفع لترغيبهم في الدين فإنّ هذه النكتة والخصوصية تصلح أيضاً في غير الحال هذه، فلو كانت هذه الأحكام إلهية ثابتة لم يكن معنى لعدم الإشارة إطلاقاً لهذا الموضوع في سياق هذه الروايات بأجمعها، مما يعزّز الحالة الاستثنائية في الحكم وأنّ الضرورات كانت تفرض الصرف في الداخل الشيعي، وأنّ زكاة الفطرة إنما أخرجت لقلّتها وعدم تأثيرها الكبير بالمقارنة مع الزكاة العامّة.

وقد قلنا مراراً في محلّه: إنّ عدم تداول حكمٍ في العصر النبويّ وبُعيده، مع كونه لو كان موجوداً لأثار ضجّةً أو تساؤلات واستفهامات، وظهور النصوص القرآنية والنبويّة ـ ولو بالإطلاق ـ في عكسه، ثم تداوله في عصر الإمام الباقر ومن بعده.. أحد الشواهد القويّة على ولائيّة هذا الحكم وتاريخيّته، ما لم تبرز قرينة صارفة تفسّر الأمر؛ نظراً لانسداد عصر التشريع بوفاة الرسول الأكرم.

٤ـ لو حلّلنا وأجرينا مقارنات ومقاربات بين مجموعات النصوص المتقدّمة سنجد المعطيات التالية:

أ ـ إنّ عدد الروايات الدالّة إجمالاً هنا ـ بغض النظر عن بعض الملاحظات المتنية

ـ هو حوالي ٢٤ رواية، وأنّ من بينها بحسب ما توصّلنا إليه سبع روايات صحيحة، وقد تبلغ العشرين عند المشهور.

ب ـ إنّ بين هذه الروايات الصحيحة رواية تعارض ـ فيما يبدو لي ـ تعارضاً مستقراً عرفاً صحيحةً أخرى، وهي صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري (ح١، مج٢) الدالة صراحةً على عدم إعطاء زكاة الفطرة لغير الموالي، والمدعومة بخبر ابن شاذان (ح١٠، مج٢)، وعلى وجهٍ خبر أبي خديجة (ح٢، مج٥). وهذه الرواية هي صحيحة علي بن يقطين (ح٤، مج٦)، ما لم نجعل الأخيرة خاصّةً بالظؤورة والجيران لخصوصية فيهما، ومع ذلك فهي تعارض خبر عمر بن يزيد (ح٥، مج٢) الآبي عن التخصيص، إلا إذا جعل التعارض بالعموم من وجه.

ج ـ إنّ بين بعض هذه الروايات تعارضاً من جانبٍ آخر؛ فالكثير منها يطلق المنع عن إعطاء غير الشيعي، وبعضها دالّ على إخراجها وإرسالها للشيعي خارج البلد، مثل صحيحة ضريس (ح٣، مج٢)، وبعضها على الإعادة على الشيعي كلّما فضل ولا تعطى لغيره مثل خبر عبد الله بن أبي يعفور (ح٦، مج ٢)، أو توضع في البحر مثل خبر إبراهيم الأوسي (ح٨، مج٢). لكنّ بعض الروايات يفيد جواز صرفها على غير النصّاب عند العجز عن بعثها مثل خبر يعقوب بن شعيب (ح٧، مج٢).

د ـ إنّ بعض هذه النصوص يمنع عن إعطاء حتى شربة ماء لمثل الزيدية المعروفين بقربهم من أصول المذهب الإمامي وحبّهم لأهل البيت النبوي، فيما روايات أُخَر تسمح بإعطاء غير الشيعي زكاة الفطرة، بل تسمح بإعطائهم صدقات غير زكوية مثل خبر أبي بصير وصحيحته (ح١ و٢، مج٤).

والهدف من هذه النقطة الرابعة هو تحديد درجة قوّة هذه الروايات ومتانتها

وعدم ابتلائها بمشاكل.

٥ـ قد أثبتنا في دراسة مفصّلة في محلّه أنّ المبدأ الأساس في العلاقات الإسلامية ـ الإسلامية هو مبدأ الأخوّة، واستخرجنا من مقاربة النصوص القرآنية جملة من المبادئ الأساسية في هذه العلاقات، مثل مبدأ الأخوّة الإسلامية، ومبدأ الولاية المتبادلة، ومبدأ التعاون وغيرها، واعتبرنا أنّ القرآن الكريم لم يسمح بعلاقة سيئة في الداخل الإسلامي إلا في حالة البغي التي تسمح بالتقاتل لرفع الظلم عند العجز عن تحقيق حالة المصالحة. ووفقاً لذلك إذا أردنا تطبيق هذا القانون القرآني العام أو مجموعة القوانين هذه على الحالة التي نحن فيها، سنجد تنافراً مضمونياً لو كان حصر الزكاة بأهل الولاية حكماً إلهياً أوّلياً؛ لأنّ معنى ذلك أنّ المسلم يحرم أخاه المسلم من الأموال العامة، من الخمس والزكاة، مع توفّرها لديه، بل لحن العديد من النصوص المتقدّمة يخالف مبدأ الأخوّة الإسلامية، ما لم نفهمها على أنها حالة زمنية ناتجة عن حالة البغي الذي كان يمارس ضدّ الشيعة في العصرين الأموي والعباسي من جانب السلطة ومن طرف كثيرٍ من الناس، وإلا فكيف يمكن أن يكون المسلمون أخوةً ثم نحرّم على بعضهم مساعدة بعضهم بعضاً وإعانته بدفع المال إلى الفقراء والمساكين في سياق أكبر فريضتين ماليّتين؟! إنّ هذا قد يناقض مبدأ الأخوّة عرفاً وعقلائيّاً ومتشرّعيّاً، وإن أمكن تجاوز هذه المنافاة بالنظر التفكيكي الدقّي الذي لا تبنى عليه الفهوم العرفية والعقلائية في باب الاجتماع البشري.

٦ـ ثمة تساؤل يواجه فكرة الحكم الأوّلي هنا، وهو أنّ هذه النصوص تجعل الزكاة خاصّةً بأهل الولاية، وهي تُلزم غير الشيعي بإعادة دفع زكاته مرّةً أخرى للشيعي لو استبصر على خلاف الحج والصلاة، وهذا يعني أنّ الحكم كامنٌ في أنّ السنّي يجب عليه ـ بالعنوان الأولي ـ دفع زكاته للإمامي، وبعض النصوص صريحة

وبعضها ظاهرٌ بالإطلاق في أنّ كفاية الإمامي لا تسمح بإعطاء الباقي لغيره، إلا في سهم المؤلّفة قلوبهم الذي له بُعده وحالته الخاصّة.

وأريد هنا أن أسأل ـ كما سأل السيد الخميني من قبل فيما يتعلّق بسهم السادة في الخمس ـ: هل يعقل أن تكون زكاة ـ بل وخمس ـ جميع المسلمين خاصّين بفقراء الشيعة ومساكينهم ومناطقهم؟ أليس هذا التشريع غير متناسب، لاسيما بعد زوال الرقاب وابن السبيل من مثل حياتنا اليوم؟ أليست هذه المبالغ المالية الضخمة تفوق حجم حاجة الإمامي الفقير ومناطق الشيعة المحدودة قياساً بالعالم الإسلامي؟ هذا ما يعطي مؤشراً على زمنية الحكم الصادر في هذه الروايات، إلا إذا جُعل بحيث يعلم عدم تطبيقه من قبل غير الشيعي إلا بعد تشيّعه فيرتفع الإشكال، لكنّه خلاف ظاهر التعليل في مثل روايات إعادة إخراج الزكاة للمستبصر، حيث جعل صرفه لها على غير الإمامي في حال عدم تشيّعه صرفاً لها في غير موضعها، مما يعني أنّ موضعها في حال عدم تشيّعه كان هو الامامي.

وعلى أية حال، فمن مجموع الملاحظات المتقدّمة نخرج باستنتاج نراه الراجح هنا، وهو أنّ هذه النصوص قد صدرت في جوٍّ استثنائي خاص كان يستدعي الحثّ على صرف الأموال الضريبيّة العامة في الداخل الشيعي، وأنّ قرار رفع هذا الحكم الطارئ إنّما هو بيد منصب الإمامة أو رئيس الدولة أو الجماعة الشرعي، وأن بإمكان الحاكم الشرعي ـ سواء كان مبسوط اليد أم غير ذلك ـ أن يوسّع أو يضيّق في مصرف الزكاة بملاحظة بعض الطوارئ، وليس لدي وثوق بأكثر من هذا المقدار من مجموع نصوص الباب.

وقد لاحظت أنّ أستاذنا السيد محمود الهاشمي يحتمل أن يكون منع دفع الزكاة للمخالف حكماً ولائيّاً، في إشارة سريعة دون أن يبحث هذا الموضوع، وذلك عند

تعرّضه لشرط الإيمان في مستحقّ الخمس[١]. ولا أدري هل القرائن التي دفعته إلى هذا الاحتمال هو ما ذكرناه أم شيء آخر؟ لكنّه في الرسالة العملية شرط الإيمان في مستحقّ الزكاة واحتاط وجوباً في اشتراطه في مستحقّ الخمس[٢].

بل الذي أفهمه من بعض الإطلاقات أنّ شرط الإسلام غير مأخوذ أيضاً، بل بعض الروايات المتقدّمة يفيد أنّ غير المسلم أيضاً لو انقاد لمستلزمات المواطنة ومسؤوليّاتها في الدولة الإسلامية فهو يستحقّ من هذا المال، والحاكم الشرعي يمكنه أن يعطيه منه كذلك بحسب ما يراه من منطق الأولويات.

٢. في مجال الخمس ومصارفه

ذهب غير واحد من فقهاء الإمامية الى أنّ من شروط المستحقّين في الخمس الإيمان بالمعنى الخاص، فلا يجوز إعطاء الخمس من سهم السادة إلى غير الإمامي الاثني عشري، وقد استدل لذلك بعدّة أدلة:

١ـ إنّ ذلك مقتضى قاعدة الاشتغال، حيث لا يحصل العلم بفراغ الذمّة إلا بإعطاء الامامي.

والجواب عن هذا الدليل واضح؛ فإنه بعد وجود العمومات والمطلقات في القرآن والسنّة يمكن الاعتماد على الدليل المحرز بلا حاجة للرجوع الى أصل الاشتغال. بل الشك من موارد الشك في شرط التكليف فتجري فيه البراءة المتقدّمة على الاشتغال.

٢ـ إنّ اعطاء الخمس لغير الإمامي إكرامٌ له، ولا كرامة لغير المؤمن.

---

(١) كتاب الخمس ٢: ٤٠٥.

(٢) الهاشمي، منهاج الصالحين ١: ٣٣٨، ٣٧٤.

والجواب أولاً: إنّه لم يقم دليل على حرمة إكرام غير المؤمن الشيعي في حدّ ذاته، نعم يحرم موادّة من حادّ الله ورسوله، وقد تقدّم أنه عنوان أخصّ بكثير من عنوان الكفر أو الإسلام غير الامامي، كيف والنصوص القرآنية والتاريخية والحديثية شاهدٌ على إكرام غير المسلم وبرّه والقسط إليه والتعامل بالأخلاق الحسنة معه وزيارته وغير ذلك من مظاهر إكرامه، بل إبقاؤهم في الدولة الإسلامية أحياء لهم الحقوق العامة ضربٌ من الإكرام فكيف يلتزم بحرمة الإكرام في حقّ غير الإمامي؟!

ثانياً: ما ذكره بعض الفقهاء من الرجوع إلى إطلاق الدليل أو عمومه[1].

لكنّه غير دقيق؛ لأنّ دليل تحريم الإكرام إن لم يكن مقدّماً فهو معارض بالعموم من وجه لدليل مصرف الخمس فيتساقطان، فيثبت عدم استحقاق غير الإمامي للخمس، وهو مطلوب المستدلّ هنا.

ثالثاً: ما قيل من أنّ المقتضي للتكريم موجودٌ في غير الشيعي، وهو انتسابه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وهو مقتضٍ شامل[2].

ويناقش بأنّ كلام المستدلّ ليس ـ كما يبدو لي ـ في عدم ثبوت الكرامة لغير الشيعي، بل في ثبوت عدمها.

٣ـ إنّ بعض الروايات المتقدّمة في بحث الزكاة تشتمل على تعليل عام يمكن تسريته للخمس أيضاً، كما في خبر إبراهيم الأوسي الذي جاء فيه: «فإنّ الله عز وجل حرّم أموالنا وأموال شيعتنا على عدوّنا»، وخبر يوسف بن يعقوب المتقدّم: «لا تعطهم، فإنهم كفار مشركون زنادقة»، وخبر يعقوب بن شعيب الحدّاد المتقدّم،

---

(١) القمّي، مباني منهاج الصالحين ٧: ١١٥.

(٢) المصدر نفسه.

«.. ما لغيرهم إلا الحجر»، فإنّ هذه التعليلات تشمل الزكاة وغيرها.

والجواب: إنّ هذه النصوص بأجمعها ضعيفة السند فلا يعتمد عليها، وأما القول بأنّ تحريم أموالهم على العدوّ بمعنى عدم شمول التحليل ـ لو كان ـ للمخالف[١]، فهو خلاف الظاهر. بل إنّ خبر يوسف (يونس) بن يعقوب غايته عدم جواز إعطاء الزكاة لكلّ كافر، لا عدم جواز إعطاء غيرها للكافر. هذا فضلاً عن أنّ الحصر المستفاد من خبر الحداد قد يكون إضافياً، ولا أقلّ من الإجمال.

٤ـ الاستناد إلى إطلاقات بعض الروايات المتقدّمة في الزكاة بدعوى شمولها للخمس، وهي:

أ ـ ما في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري ـ كما تقدّم ـ: «المتصدّق على أعدائنا كالسارق في حرم الله».

ب ـ خبر علي بن بلال المتقدّم، وجاء فيه: «.. لا تعط الصدقة والزكاة إلا لأصحابك»، فإنّ عنوان الصدقة يشمل غير الزكاة أيضاً.

والجواب أولاً: بضعف السند فيهما معاً كما توصّلنا إليه.

وثانياً: بمعارضتهما بجملة من الأخبار الدالّة على جواز إعطاء غير الزكاة لهم، وكذلك إعطاء زكاة الفطرة لهم في بعض الموارد، مثل خبر أبي بصير (ح١، مج٤)، وصحيحة أبي بصير (ح٢، مج٤)، وصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم (ح١، مج٦)، وخبر الفضيل (ح٢، مج٦)، وخبر علي بن بلال (ح٣، مج٦)، وصحيحة علي بن يقطين (ح٤، مج٦)، وخبر مالك الجهني (ح٥، مج٦). بل هناك نصوص عديدة عامّة في هذا الأمر، وأنّ لكلّ كبدٍ حرّى أجر، وهذه الأخبار وإن كانت

(١) الهاشمي، بحوث في الفقه، كتاب الخمس ٢: ٣٩٩ ـ ٤٠٠.

أخصّ من تلك، لكنّ لسان تلك كأنّه آبٍ عن التخصيص.

وأما ما ذكره أستاذنا السيد الهاشمي، من أنّ ظاهر هذه الأحاديث ما يصرف مباشرةً للفقير، وهو على خلاف الخمس الذي يصرف للحاكم وهو يتصرّف به، فينصرف عن الخمس[1]. فهو جيد إذا لم نقل بأنّ الزكاة أولى في تسليمها إلى الحاكم، فتكون صحيحة محمد بن مسلم (ح١، مج٦) دالّةً على أنّ الحاكم يعطي الجميع في الزكاة فلا تكون نصوص الزكاة نفسها شاملة لتصرّف الحاكم حتى يستدلّ بها على الخمس.

هذا كله مضافاً إلى الشك في إرادة غير الزكاة من كلمة (الصدقة) هنا بعد تعارفها فيها في لسان النصوص ممّا يفرض الإجمال الموجب للأخذ بالقدر المتيقّن، والعطف بهذا النوع كثيرٌ أيضاً في لغة العرب.

٥ ـ الاستناد إلى الفحوى العرفية والفقهية والملازمة بين مصرف الخمس والزكاة في اشتراط الإيمان، فلو كانت الزكاة الموضوعة أساساً للفقير لا تعطى له إذا كان مخالفاً فبطريق أولى الخمس الذي هو حقٌّ ماليّ أشرف من الزكاة، كما عبّر عنه في بعض النصوص بالكرامة.

وأجيب بأنّ هذا مجرّد استحسان، حيث إنّ هذه الأمور تتبع التوازنات الاقتصادية أيضاً، مع احتمال أن يكون الانتساب للنبيّ صلى الله عليه وآله بمثابة العلّة التامة لجواز الصرف ولو كان فاسد المذهب تكريماً للنبيّ صلى الله عليه وآله[2].

ولا بأس بهذا الجواب، لكنّه مبنيٌّ على التمييز بين الزكاة والخمس في مسألة التسليم للحاكم وعدمه، كما أنه مبنيّ على فكرة حقّ السادة، لهذا يمكن تقديم

---

(١) المصدر نفسه ٢: ٤٠١.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٤٠٢.

جواب آخر وهو جواب مبنائي يقوم على عدم ثبوت حكم عام بعدم إعطاء المخالف من الزكاة ثبوتاً أولياً، فلا معنى بعد ذلك للفحوى إلا في دائرة الثبوت الثانوي للحكم في الزكاة نفسها.

كما أنّ دعوى الأشرفية غير واضحة، فسهم الإمام يسلّم للحاكم أيضاً فكيف جاز للإمام صرفه حيث شاء؟!

٦ ـ الاستناد إلى الإجماع والشهرة العظيمة.

ولكنّه لو سلّم صغروياً، لا تسلم حجيّته؛ لاحتمال المدركية جداً بعد هذه الأدلّة كلّها.

٧ ـ الاستناد إلى فكرة بدلية الخمس عن الزكاة، وأنّ الخمس جاء بدلاً عن الزكاة فيلحق البدل حكم المبدل، فحيث حرّم الله الزكاة على الهاشمي أبدله بالخمس، فتكون أحكام الزكاة لاحقةً لسهم السادة.

وأهم نصوص البدلية ما يلي:

أ ـ خبر سليم بن قيس، قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «نحن والله الذين عنى الله بذي القربى، الذين قرنهم الله بنفسه ونبيّه صلى الله عليه وآله، فقال: ﴿**مَّا أَفَاء اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ**﴾، منّا خاصّة ولم يجعل لنا سهماً في الصدقة، أكرم الله نبيّه وأكرمنا أن يطعمنا أوساخ ما في أيدي الناس»[1]. ونحوه خبر حماد بن عيسى، حيث يستفاد أنّ بني هاشم أبدلهم الله تعالى عن الزكاة بالخمس.

إلا أنّ هذا الخبر قابل للمناقشة، تارةً من حيث السند بضعف أبان بن أبي

(١) الكافي ١: ٥٣٩.

عياش، وضعف طريق الطوسي إلى ابن فضال في المشيخة حيث يقع في طريق الرواية إلى حماد. وأخرى من حيث الدلالة؛ إذ ظاهره الحديث عن أهل البيت النبوي خاصّة، لا عن كلّ الذرية النبوية. والله العالم.

هذا، وقد جاءت رواية قريبة من هذا مسندةً إلى سليم بن قيس أيضاً في خطبة طويلة من خطب الإمام عليعليه السلام[1]، واحتمال الإرسال قويّ فيها كما ذكره الخوئي؛ لعدم اتحاد طبقة إبراهيم بن عثمان مع سليم[2].

ب ـ **مرسل حماد بن عيسى**، عن العبد الصالحعليه السلام، قال: «.. وإنما جعل الله هذا الخمس لهم دون المساكين وأبناء سبيلهم عوضاً لهم من صدقات الناس، تنزيهاً من الله لهم، لقرابتهم برسول اللهصلى الله عليه وآله، وكرامة من الله لهم عن أوساخ الناس..»[3].

وهو ضعيف السند بالإرسال.

ج ـ **مرسل أحمد بن محمد**، قال: «.. والنصف لليتامى والمساكين وأبناء السبيل من آل محمدعليهم السلام الذين لا تحلّ لهم الصدقة ولا الزكاة، عوّضهم الله مكان ذلك بالخمس..»[4].

والحديث مرسل مرفوع، بل لم يسند إلى معصوم، ومثل هذا الإضمار لا تحرز حجية الحديث معه، بصرف النظر عن الإرسال.

د ـ **خبر الريان بن الصلت**، عن الرضاعليه السلام ـ في حديث طويل بعد حديثه عن جعل الخمس لهم ـ قال: «.. فلما جاءت قصّة الصدقة نزّه نفسه ورسوله ونزّه أهل

(١) المصدر نفسه ٨: ٥٨.

(٢) انظر: الخوئي، كتاب الخمس: ٣٢٠.

(٣) الكافي ١: ٥٤٠؛ وتهذيب الأحكام ٤: ١٢٩.

(٤) تهذيب الأحكام ٤: ١٢٧.

بيته، فقال: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ﴾ ، ثم قال: فلما نزّه نفسه عن الصدقة ونزّه رسوله ونزّه أهل بيته لا بل حرّم عليهم؛ لأنّ الصدقة محرّمة على محمد وآله، وهي أوساخ أيدي الناس ، لا تحلّ لهم؛ لأنهم طهّروا من كل دنس ووسخ»[1] .

ويناقش أولاً: إنّ الحديث ضعيف السند بكلّ من محمد بن جعفر بن مسرور، وعلي بن الحسين بن شاذويه، وهما شيخا الصدوق، ولم تثبت وثاقتهما وإن كانا من مشايخه أو ترضّى عنهما.

ثانياً: إنّ ظاهر الحديث هو الاختصاص بأهل البيت لا الشمول لمطلق ذرية الرسول، لاسيما بقرينة الحديث في آخره عن التطهير.

وبصرف النظر عن مجمل ما تقدّم، وحتى لو تمّت هذه النصوص سنداً ودلالة ـ ولم يتم منها شيء سنداً حسب الظاهر ـ وحتى لو تمّت البدلية، إلا أنّ ذلك غاية ما يفيد بحسب ظاهر هذه النصوص أنّ الله حرّم الصدقة على الهاشمي، ثم أبدله مكانها بالخمس، أما هل تمام أحكام الزكاة تجري في الخمس؟ فهذا ما لايفهم من الروايات إطلاقاً، فهذا تماماً كقول القائل: إنّ الله حذف الركعتين من ظهر الجمعة وأبدل مكانهما خطبتي الجمعة، فهل يدلّ ذلك على لزوم تحقيق تمام شروط الصلاة في خطبتي الجمعة إلا ما خرج بالدليل؟!

خاتمة ونتيجة

وعليه، فلم يقم أيّ دليل معتبر ومقنع على اشتراط الإيمان ـ على مستوى الحكم الأوّلي الثابت ـ في مستحقّ الزكاة والخمس، بل في الخمس أوضح كما صار جلياً، وأنّ النصوص المشترِطة الواردة كانت قد صدرت من أهل البيت بحكم ولايتهم

(١) الصدوق، الأمالي: ٦٢٤؛ وعيون أخبار الرضا ٢: ٢١٦.

على المال الزكوي والأموال العامّة، ومن ثمّ أمكن لمن له الولاية في عصر الغيبة تغيير هذا التعديل الزمني الولائي الصادر عنهم عليهم السلام بما يراه مناسباً، سعةً وضيقاً.

فالصحيح أنّ هذه الأموال تصرف في مصالح المسلمين وعلى فقرائهم ومساكينهم عامّة دون أن يكون هناك مانع من تقديم بعض الأولويات الزمنية هنا وهناك، تبعاً لما يراه المتولّون لشؤون هذه الأموال، وربما يطابق نظرهم الزمني النظر الزمني المستكنّ في نصوص المنع عن إعطاء غير الإمامي، وقد يختلف تبعاً لاختلاف الظروف، والله العالم بأحكامه.

الحوزة العلمية ومناهج الدراسات العليا

مطالعة عابرة في أساليب التعلّم والتعليم وقواعد الإدارة التعليمية

تمهيد

من الطبيعي أن تكون هناك صلة وثيقة بين المؤسّسات التعليمية ومناهج التدريس وفنون التعليم والتعلّم؛ لأنّ المؤسّسة التعليمية تقوم في واقع أمرها على ذلك، ولو سلبنا منها قضايا المنهج لخرجت عن عنوانها وتحوّلت إلى أمر آخر.

والمناهج التعليمية قد تولد في أيّ مؤسّسة نتيجة فعل واعٍ يقرّر بوضوح وقاطعية اعتماد منهج ما في قضايا التربية والتعليم، وقد تأتي نتيجة تراكمات جرّت إليها بطريقة غير واعية بالمعنى السابق، لكن على أيّ حال، لا يمكن أن لا يكون هناك سياق أو نسق تعليمي تقوم عليه المؤسّسة العلمية.

الحوزات العلمية والمعاهد الدينية عند المسلمين تخضع لما أشرنا إليه، فهي تعتمد منهجاً في التعليم والتعلّم يغلب عليه أنّه وليد وضع زمني تراكمي حفرته السنين والأيام، ونحن من هنا لا نوافق على أنّ الحوزة العلمية لا يوجد فيها منهجٌ درسي؛ فإنّ هذه المقولة غير صحيحة، وإنّما لها منهج مستتر، بحسب التعبير المعاصر في علم المناهج[1]، فالأصحّ أن نناقش في منهجها الدرسي المعتمد ـ ولو نتيجة وضع

---

(١) انظر: محمود العيداني، تأملات في هندسة التعليم الحوزوي، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٣٥: ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

تراكمي غير واعٍ بالمعنى السابق ـ لا أن ننكر أصل وجوده.

ما نريد أن نطالعه في هذه الأوراق المتواضعة يرجع في روحه:

أولاً: إلى عملية توصيفية ـ تحليلية للمناهج المعتمدة في الحوزات العلمية في قضايا التربية والتعليم على مستوى حقل الدراسات العليا خاصّة (البحث الخارج والدراسات الاجتهاديّة)، وقد نضطرّ للإشارة إلى المراحل الدرسية السابقة على هذه المرحلة، وهذا بدوره سوف يطلّ بنا على:

أ ـ ما يتصل بمناهج التدريس والتعليم التي اتبعت حتى الآن في الحوزات الدينية (أي وظائف الأستاذ وطرائق عمله).

ب ـ ما يتصل بأساليب التعلّم وكسب المعرفة (وظائف الطالب أو التلميذ وطرائق عمله).

ج ـ ما يتصل بالجوانب التربوية عند الطالب والأستاذ، والتي تحيط أو ترافق العملية التعليمية والتعلّمية.

د ـ ما يرتبط أيضاً بالتربية والتعليم عموماً على مستوى غرَضِيّ: كسب المعرفة، وإنتاج المعرفة معاً.

هـ ـ ما يتعلّق بدور الإدارة الحوزويّة في قضايا التعلّم والتعليم وتوفير المناخات المناسبة لذلك لكلّ من الأستاذ والتلميذ.

ثانياً: إلى عملية تقويمية تحاول أن تقرأ هذه المناهج المتّبعة وفق الصورة أعلاه في الحوزات الدينية (الشيعية الإمامية بالخصوص) وتشبعها نقداً أو تأييداً، وتسعى للكشف عن عناصر قوّتها وضعفها.

ثالثاً: رصد المقترحات المناهجية الرئيسة التي قدّمت حتى الآن بوصفها بدائل

عن المنهج الأمّ المتبع، وتحليل جدوائيّتها وعناصر استحكامها أو ضعفها.

رابعاً: محاولة تقديم أطروحة بديلة ممكنة تقوم على جمع عناصر القوّة في المناهج كلّها من جهة وطرح عناصر الضعف كذلك من جهة ثانية، وإضافة عناصر جديدة تساعد في رقيّ التربية والتعليم في المؤسّسة الدينية ثالثة.

أولاً: الدراسات ما قبل مرحلة البحث الخارج

أودّ أن أشير في البداية إلى عدّة نقاط تمهيدية فرعية عامة تتصل بمرحلة ما قبل البحث الخارج، ويمكن أن تشكّل بنية تحتية لهذه الأوراق إن شاء الله تعالى، وهي نقاط متعدّدة، نقتصر منها على ما نراه الأهم، كما يلي:

١. التدوين الفقهي، مطالعة تاريخيّة موجزة

يساعد رصد تطوّر وسائل تدوين الفقه الإسلامي على استكشاف طرائق الفقهاء في تناول الفقه ونقله إلى الغير، وربما يمكّننا ـ بشكلٍ من الأشكال ـ من الإطلالة على أساليبهم البيانيّة في العلوم الشرعية.

وإذا أردنا إيجاز طرائق الفقهاء في البيان الفقهي أمكننا وضعها ضمن مجموعات ثلاث: ١ـ مجموعة الأساس الموضوعي. ٢ـ مجموعة الأساس المنهجي. ٣ـ مجموع الأساس البياني. وذلك على الشكل التالي:

التدوين الفقهي

الموضوع

١ـ الفقه المنقول
٢ـ الفقه المأثور
٣ـ الفقه التفريعي
٤ـ القواعد الفقهية
٥ـ فقه آيات الأحكام (الفقه القرآني)
٦ـ التدوين الحكمي
٧ـ التدوين في العويص
٨ـ التدوين العللي والحكمي

المنهج

٩ـ فقه الخلاف
١٠ـ فقه الوفاق
١١ـ الأشباه والنظائر
١٢ـ الفقه الموسوعي
١٣ـ الفقه المعجمي
١٤ـ الفقه القاموسي
١٥ـ الفقه الاستدلالي

العرض والبيان

١٦ـ الفقه المنظوم
١٧ـ التدوين العددي
١٨ـ التدوين الوقتي
١٩ـ تدوين القسمة والحصر
٢٠ـ الحواشي والتعليقات والشروح
٢١ـ التقريرات
٢٢ـ المختصرات
٢٣ ـ المفصّلات والمطوّلات
٢٤ـ السؤال والجواب

١.١.التدوين وفقاً للموضوع (الأساس الموضوعي)

يتنوّع التدوين على أساس الموضوع إلى:

١ ـ **الفقه المنقول**، ويقصد به ذلك الفقه المستبطن في كتب الحديث، حيث ألّف أصحاب أئمة أهل البيت الكثيرَ من الكتب الحديثية التي تحمل عناوين فقهية، مثل كتب الحسين بن سعيد الأهوازي، دون أن يكون هناك بالضرورة مؤشر على نصوص إفتائية منهم فيها.

٢ ـ **الفقه المأثور**، ويقصد به الكتب الفقهية المتضمّنة نصوص الأحاديث مع حذف الأسانيد والطرق واختيار النصوص الحديثية المعتمدة للإفتاء عند الفقيه،

مثل كتابي: المقنع والهداية للصدوق، وكتاب النهاية للطوسي. ويبدو أنّه قد طويت صفحة هذا الفقه تقريباً بوفاة الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ).

٣ ـ **الفقه التفريعي**، وهو الفقه القائم على تفريع المسائل وتشقيقها، والخارج عن الالتزام بالنصوص الحديثية الحرفية. ومن مصنّفات هذا الفقه: كتاب المبسوط للطوسي، والمقنعة وأحكام النساء للمفيد، وهذه المصنّفات قد لا نجد فيها استدلالاً إلا قليلاً كالمقنعة، وقد نجد فيها استدلالاً موسّعاً كجواهر الكلام للشيخ النجفي.

٤ ـ **فقه القواعد الفقهية**، وهو الفقه الذي يدرس الشريعة من خلال تحويلها ـ حيث أمكن ـ إلى مجموعة من القواعد، ولعلّ أوّل ظهور بارز لهذا الفقه ـ إمامياً ـ كان مع الشهيد الأول (٧٨٦هـ) في (القواعد والفوائد)، ثم تلته جهود المقداد السيوري (نضد القواعد الفقهية)، والشيخ النراقي (عوائد الأيّام)، والشيخ المراغي (العناوين)، والسيد البجنوردي في جهده القيّم (القواعد الفقهية)، وصولاً إلى المشايخ: ناصر مكارم الشيرازي، والفاضل اللنكراني، وباقر الإيرواني، وغيرهم.

٥ ـ **الفقه القرآني أو فقه آيات الأحكام**، وهو فقهٌ متخصّص في دراسة آيات الأحكام المختلف في عددها، وكان من أبرز من كتب في هذا الفقه: الراوندي في (فقه القرآن)، وابن شهر آشوب في (متشابه القرآن ومختلفه)، وابن المتوّج البحراني في (النهاية في تفسير خمسمائة آية)، والمقداد السيوري في (كنز العرفان)، والمحقق الأردبيلي في (زبدة البيان)، وغيرهم من العلماء، وقد رتّب هؤلاء العلماء كتبهم تارةً بشكل موضوعي وفقاً لأبواب الفقه، وأخرى بشكل قرآني وفقاً لترتيب آيات الأحكام في القرآن الكريم.

٦ ـ **التدوين الحكمي**، وهو التدوين الذي يدور حول بيان الحكم فقط ولا يهمّه التفريع ولا الاستدلال ولا غير ذلك، وقد يكون مأثوراً وقد لا يكون، ومن أبرز مصاديق هذا النوع من التدوين: الرسائل العملية، وهي ظاهرة عرفت في القرن الحادي عشر الهجري، وإن كان لها وجود بصيغها القديمة في مصنّفات الماضين، لكنّ بدايات ظهورها بشكلها المتأخّر كانت مع الرسالة العملية للشهيد نور الله التستري (١٠١٩هـ)، وهي مخطوطة، وكذلك مع (جامع عباسي) للشيخ البهائي وغيرهم، إلى يومنا هذا.

٧ ـ **الفقه العويص**، ويقصد به التدوين في المسائل المشكلة والعويصة والمعقّدة التي تحتاج إلى جهود ضخمة للخروج منها، ويسمّى بالعويص أو المسائل العويصة، ولعلّ أوّل من ألّف فيه الشيخ المفيد (٤١٣هـ) في كتابه (مسائل العويص)، ثم أفرد له ابن البراج الطرابلسي (٤٨١هـ) فصلاً في (جواهر الفقه)، ثم (المسائل العويصة) لابن أبي جمهور الأحسائي (٨٨٠هـ). وقد يذهب بعضٌ إلى أنه فقهُ فرضياتٍ ينبغي تجاهله اليوم، ولعلّه لهذا قلّ التصنيف فيه جداً أو صار يلزم استبداله بمستحدَثات العويص، أو عويص المستحدثات.

٨ ـ **التدوين العللي**، وهو الفقه الراصد لعلل الأحكام وحِكَمِها، مثل علل الشرائع للصدوق وكتب أسرار العبادات، إذا جاز اعتبار هذه الكتب من المصنّفات الفقهيّة، إلا أنّ كثيراً من الكتب المسمّاة بالعلل يصعب الجزم بارتباطها بهذا البحث، وقد شاع هذا الموضوع، المعروف اليوم بفلسفة الأحكام، في القرن العشرين نتيجة النزعة العقلانية.

١.٢. التدوين على أساس المنهج (الأساس المنهجي)

تعدّدت ألوان التدوين انطلاقاً من الأساس المنهجي، وذلك كما يلي:

١ ـ منهج الفقه المقارن (فقه الخلاف)، وهو منهجٌ يعتمد الكشف عن نقاط الاختلاف بين المذاهب الإسلامية تارةً، كلاً أو بعضاً، أو داخل المذهب الواحد أخرى، أو المقارنة بين الفقه الإسلامي والفقه الوضعي ثالثة. ولعلّ أقدم كتاب في فقه الخلاف عند الإماميّة هو كتاب (تهذيب الشيعة) لابن الجنيد الاسكافي، والذي قال عنه محمد بن معد ـ كما نقل العلامة الحلّي ـ بأنه استعرض مسائل الخلاف فيه. وهكذا جاءت كتابات السيد المرتضى (٤٣٦هـ) في (الناصريات) فقهاً مقارناً بين الإمامية والزيدية. وجاء الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في كتابه المهم (الخلاف) ليقدّم مجموعة فقهيّة كاملة في فقه الخلاف، ثم العلامة الحلي (٧٢٦هـ) في (تذكرة الفقهاء) في فقه الخلاف المذهبي، وفي (مختلف الشيعة) في فقه الخلاف الداخل ـ مذهبي.

وقد توقف الفقه الخلافي المذهبي (على المذاهب الإسلاميّة) بعد العلامة الحلي تقريباً إلى الفترة المتأخّرة، حيث جاءت كتابات الشيخ محمّد جواد مغنية، والشيخ محمد إبراهيم الجناتي، وموسوعة الفقه المقارن التي يشرف عليها الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، وكذلك موسوعة الفقه المقارن الأخرى التي يشرف عليها السيد محمود الهاشمي، وتصدر عن دائرة معارف الفقه الإسلامي، وكتاب (الأصول العامّة للفقه المقارن) للسيد محمّد تقي الحكيم في أصول الفقه المقارن.

أما فقه الخلاف الإسلامي ـ الوضعي، فهو ظاهرة جديدة لم نجدها إلا عند الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ) في كتابه (تحرير المجلّة)، ثم مع بعض المعاصرين، مثل السيد كاظم الحائري في (فقه العقود)، والسيد محمد حسين فضل الله (٢٠١٠م) في (فقه الإجارة) وغيرهم من الفقهاء.

٢ ـ منهج فقه الوفاق، وقد كانت الكتابات في هذا الموضوع قليلة جداً أيضاً،

ولعلّه يمكن أن ندرج هنا كتاب (الإعلام فيما اتفقت عليه الإمامية من الأحكام) للشيخ المفيد (٤١٣هـ) في فقه الوفاق المذهبي وغيره، وكذا (المؤتلف من المختلف في فقه السلف) لأمين الإسلام الطبرسي، و(جامع الخلاف والوفاق) للقمّي السبزواري.

٣ ـ **الأشباه والنظائر**، وهو منهج يعتمد رصد عناصر الشبه بين عدّة موضوعات فقهية، فيربط بينها لتكون في سبك واحد، كالربط بين مجموعة أعمال تقع في وقت واحد أو في حال واحدة أو في مكان واحد، والهدف هو تحصيل صورة متكاملة عن المشهد الفقهي. وأوّل من ألّف على هذا المنهج ابن سعيد الحلي (٦٨٩ أو٦٩٠هـ) في كتابه (نزهة الناظر في الجمع بين الأشباه والنظائر)، ثم جاء ابن داوود الحلي (٧٠٧هـ) في كتابه (عقد الجواهر في الأشباه والنظائر).

٤ ـ **المنهج الموسوعي**، وهو الذي يعتمد المصطلح الفقهي وفقاً للترتيب الألفبائي، فيوسعه بحثاً في الموضوعات والآراء والمناقشات الفقهية الواردة حوله، وأبرز ما ألّف في هذا السياق (موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت) والتي صدر منها حتى الآن ٢٩ مجلداً، و(الموسوعة الفقهية الميسّرة) للشيخ محمد علي الأنصاري، والتي صدر منها ٩ مجلّدات حتى الآن، وكذلك (موسوعة أصول الفقه المقارن) والتي تصدر عن مجمع التقريب بين المذاهب.

٥ ـ **المنهج المعجمي**، وهو منهجٌ يعتمد الطريقة القاموسية في عرض المصطلح الفقهي، ويقع مختصراً جداً قياساً بالمنهج الموسوعي، بل هو مقدّمة له عادة، ومن أبرز الكتب في هذا المجال حديثِ الظهور: (معجم فقه الجواهر) في ستة مجلدات، و(المعجم الفقهي لكتب الشيخ الطوسي) في ثمانية مجلدات..

٦ ـ **المنهج القاموسي**، ويعتمد تعريف الكلمات والمصطلحات، وتوضيح

العناوين بطريقة موجزة جداً. ومن أهم ما ألّف: (معجم ألفاظ الفقه الجعفري) للدكتور أحمد فتح الله، و(الاصطلاحات في الرسائل العملية) للشيخ ياسين العاملي، و(القاموس الفقهي) للشيخ حسين مرعي و..

٧ ـ **المنهج الاستدلالي**، وهو المنهج المتبع في المجموعات الفقهيّة البحثية عند الفقهاء الكبار، مثل (جواهر الكلام) للشيخ النجفي (١٢٦٦هـ)، ومجموعة أعمال السيد أبو القاسم الخوئي (١٤١٣هـ)، و(المكاسب)، للشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) و.. ويستند هذا المنهج على الاستدلال فيرصد الأدلة ويناقشها، ويعرض النظريات ويفنّدها، ويسعى لاختيار قولٍ من الأقوال، ذاكراً أدلّته ومستنداته.

١.٠.٣. التدوين وفقاً للأسلوب والبيان (الأساس البياني)

يتعدّد التصنيف والاشتغال الفقهي وفقاً للطرق والأساليب البيانية إلى:

١ ـ **الفقه المنظوم**، وهو الفقه الذي يصاغ في قوالب شعرية، إما لتسهيل الحفظ أو للتفنّن، وقد دوّنت في هذا المجال ـ حسب بعض الإحصاءات ـ ٢٧٠ منظومة وأرجوزة وقصيدة، من أشهرها منظومة السيد بحر العلوم (١٢١٣هـ) المعروفة بـ (الدرّة النجفية) والتي كتبت حولها شروح وتعليقات كثيرة. وقد تنوّع الفقه المنظوم بين اللغة العربية والفارسية والتركية.

٢ ـ **الفقه العددي**، وهو الفقه الذي يعتمد الأعداد للحصر والحفظ، مثل ألفية الشهيد الأول (ألف واجب في الصلاة)، والاثني عشرية في الصلاة لصاحب المعالم وهكذا..

٣ ـ **الفقه الوقتي**، وهو الفقه الذي يعتمد الزمن، مثل كتاب (عمل اليوم

والليلة) للشيخ الطوسي، و(مفتاح الفلاح في عمل اليوم والليلة) للشيخ البهائي، وكتاب (الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرةً في السنة) للسيد ابن طاووس.

٤ ـ **الفقه على أساس القسمة والحصر**، وهو الذي يعتمد خارطة الحصر والقسمة للموضوع وضمّ أبعاده المختلفة، لتعالج بطريقة مضبوطة تستوعب الصور والحالات، وقد برز في هذا الأسلوب سلار الديلمي في كتاب (المراسم العلوية)، وابن حمزة الطوسي في كتاب (الوسيلة إلى نيل الفضيلة) و..

٥ ـ **الحواشي والتعليقات والشروح**: الحاشية والتعليقة بمعنى واحد، وقد يميّز بعضٌ بين الحاشية والتعليقة باختصاص التعليقة بالعلوم العقلية أو بعدم استخدام الحاشية في تلك العلوم، وقد يميّز بأنّ التعليقة تنصرف إلى ما يتضمّن رأياً شخصياً، والحاشية أعمّ أو خاصّة بالشرح والإيضاح. أما الشرح فهو التوضيحات والبحوث المفصّلة المبسوطة.

والهدف من كتابة الحواشي والتعليقات اختزال الوقت والجهود على الكاتب نفسه، واختصار الأمور وعدم التكرار، ولعلّ أقدم تعليقة فقهية هو كتاب (النهاية ونكتها) للمحقق الحلي (٦٧٦هـ) على كتاب (النهاية) للطوسي، في ثلاثة أجزاء، ثم تتالت بعده التعليقات والشروح كإيضاح الفوائد لفخر المحققين وغيره.

٦ ـ **الموسوعات الفقهية أو المطوّلات**: وهي الكتب الواسعة المفصّلة المستدلّة الشاملة في الفقه والمستوعبة أبوابه أو أغلبيّتها الساحقة. ولعلّ أقدم كتاب فيها هو (تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة) لابن الجنيد الاسكافي، وتمثل كتب الشيخ الطوسي والعلامة الحلي والمحقّق النجفي والسيد الخوئي وأمثالهم عمدة كتب المطوّلات عند الإمامية.

٧ ـ **المختصرات**: وهو تصنيف يقع على العكس من المطوّلات، فيؤخذ كتاب ثم

تحذف زوائده أو تعاد صياغته بشكل مختصر؛ حفظاً له أو تسهيلاً لتداوله، ومن أشهر المختصرات مختصر التذكرة لابن المتوج البحراني، ومختصر مختلف الشيعة للشيخ زين البياضي النباطي و..

٨ ـ **التقريرات**: يقصد بالتقريرات تدوين بعض الطلبة دروس أساتذتهم العليا بما يشبه الأمالي في الحديث عند القدماء، كما يقول العلامة الطهراني[1]، وقد ظهر هذا الأسلوب أواخر القرن الثاني عشر وما زال مستمرّاً إلى يومنا هذا، ودوّنت به كتب كثيرة جداً في الفقه والأصول، وفي الأصول أكثر.

٩ ـ **سؤال وجواب**: وهي كتب تعبّر عن أسئلة دوّن الفقيه أجوبتها، ويمكن إدراج نمط الاستفتاءات المعاصر في هذا النوع من التدوين الفقهي، وأحياناً يسأل الفقيه ويجيب، وأحياناً يكون السؤال من غيره له وقد يكون الغير فقيهاً أيضاً.

ومن أبرز ما أُلّف في هذا المجال ـ غير كتب الاستفتاءات المشهورة اليوم والتي يعدّ (صراط النجاة) للسيد الخوئي والشيخ جواد التبريزي وكتب العلامة فضل الله المعروفة من أكبرها ـ (السؤال والجواب عن المسائل الفقهية) للسيد محسن الأعرجي، و(جامع الشتات) للميرزا القمي، و(رسائل السيد المرتضى) وغيرها.

٢. التطوّر التاريخي للكتب الدراسية في الفقه والأصول

من الطبيعي أن يؤثر مرور الزمن وتطوّر الدرس الأصولي والفقهي على الكتب المعتمدة في التدريس في الحوزات العلمية، وهذا تماماً ما لاحظناه مع كتب الفقه والأصول منذ زمن الشيخ المفيد وإلى يومنا هذا، وسوف نحاول رصد أهمّ هذه

---

(١) الطهراني، الذريعة ٤: ٣٦٦.

الكتب التي شكّلت محور الدروس الحوزوية في المراحل الأولى وفي مرحلة الدراسات العليا أيضاً في جملة من الأحيان، على الشكل التالي:

٢.١. التذكرة بأصول الفقه، للشيخ المفيد (٤١٣هـ)

لعلّه يمكن عدّ هذا الكتاب من أقدم الكتب الدرسية في مادّة أصول الفقه عند الشيعة الإمامية كما يرى بعض الباحثين في تاريخ العلوم، وهذا الكتاب ألّفه الشيخ المفيد المعروف بنزعته العقلية في الفكر الإسلامي وباطّلاعه الواسع على منجزات المعتزلة والفرق الكلامية، وكذلك المذاهب المتعدّدة عند أهل السنّة، لهذا يترقّب ـ مبدئيّاً ـ أن يكون في الكتاب إطلالة على النظريات والطروحات الأصولية حتى عصره عند المذاهب الإسلامية كافّة.

إلا أنّ المؤسف أنّ الكتاب لم يصلنا، وإنما وصلنا مختصره الذي أورده الشيخ الكراجكي (٤٤٩هـ) تلميذ المفيد، والمختصر يشير إلى أنّه أصول فقه موجز جداً فيه بعض الإشارات الخفيفة. ويرجّح أنّ المفيد لم يُسهب في الكتاب؛ لأنّ المرتضى والطوسي لم يشيرا عندما صنّفا كتابيهما الأصوليَّين إليه ولم ينقلا أفكاراً عنه، مما يشير إلى أنه لم يكن أساسيّاً، وقد أشار الطوسي إلى اختصار الكتاب[1]، وأعتقد أنّ الفترة لم تكن طويلة حتى ظهرت كتب الطوسي والمرتضى الأصولية لتحلّ محلّ (التذكرة)، فإذا كان كتاباً درسياً فربما اعتمد فيما بعد للمراحل الأولى.

٢.٢. العدّة في أصول الفقه، للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)

وهو كتاب أصولي موسّع اعتمدته الحوزات العلمية، ويبدو أنه أخذ كثيراً مما

(١) انظر: الطوسي، العدّة في أصول الفقه ١: ٣ ـ ٤.

كتبه السيد المرتضى في (الذريعة)، وقد احتلّ موقعاً متميّزاً عند الشيعة في أصول الفقه ـ إلى جانب الذريعة ـ طيلة قرنين من الزمن، وكان محوراً في هذا المضمار.

ويمتاز كتاب العدة بـ: ١ـ بالبحث المقارن. ٢ـ بالبعد العقلي التحليلي. ٣ـ بالتفصيل في ذكر الوجوه والأدلّة ومناقشاتها. ٤ ـ بتبويب الأصول تبويباً منهجياً غير فوضوي، يشبه طريقة المعتزلة في التنظيم.

٢.٣. النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)

شكّل هذا الكتاب محوراً للتدريس الفقهي في الحوزات العلمية، وامتاز باختصار عبارته وقابليّته للحفظ والتعليق والشرح، وكذلك بقربه من النصوص الحديثية نفسها، لكنّه كان يفتقر إلى تنظيم فنّي للمسائل، حيث غلب عليه استخدام الأسلوب السردي في عرض المسائل الفقهية الواحدة تلو الأخرى، من هنا وجدناه بعيداً عن النمط التقعيدي في الفقه إلا نادراً، فكان شبيهاً بنمط التدوين الفقهي الحنبلي أكثر من النمط التدويني المعتزلي.

٢.٤. معارج الأصول، للمحقّق الحلي (٦٧٦هـ)

يعدّ هذا الكتاب دورةً أصوليّة مختصرة منضبطة الألفاظ مكثفة في معانيها، تمتاز بسهولة العبارة، وجودة الترتيب، وتختصر مباحث أصول الفقه حتى القرن السابع الهجري. وليس في هذا الكتاب زيادات كثيرة ـ من حيث المضمون ـ عن مرحلة الطوسي والمرتضى؛ لأنّ أصول الفقه الإمامي لم يتطوّر في هذين القرنين كثيراً.

٢.٥. شرائع الإسلام والمختصر النافع، للمحقّق الحلي (٦٧٦هـ)

يعدّ هذان الكتابان من أهمّ الكتب الدرسية عند الشيعة، وقد ظلّ الأول منهما

معتمداً في تدريس المقدّمات والسطوح، وكذا في دورات البحث الخارج حتى يومنا هذا، والثاني مختصر الأوّل، فيما كتاب (المعتبر) يمثل توسعةً على شرائع الإسلام.

يمتاز الشرائع بـ: ١ـ ضبط متقن للعبارات. ٢ـ بيان موجز للأقوال. ٣ـ ترتيب فائق الجودة للأبواب والمسائل والموضوعات. ٤ـ إشارات خفيفة لبعض الأدلّة. ٥ـ حسم الفتوى أحياناً والتردّد أحياناً أخرى.

٢.٦. المصنّفات الأصولية والفقهية، للعلامة الحلي (٧٢٦هـ)

احتلّت بعض كتب العلامة الحلي محور الدرس الحوزوي، فإنّ كتبه على نوعين:

١ـ مطوّلات، مثل: تذكرة الفقهاء، ومختلف الشيعة، ومنتهى المطلب، ونهاية الوصول إلى علم الأصول.

٢ـ ومختصرات، مثل: قواعد الأحكام، وإرشاد الأذهان، وتهذيب الوصول، ومبادئ الأصول.

شكّلت مختصرات العلامة الحلّي متوناً لمطوّلاته إذ جاز التعبير، فاعتمدت في المراحل الأولى من الدرس الحوزوي في نفسها، فيما أُخذت بمعونة المطوّلات موادّ للدراسات العليا.

وتمتاز كتبه عموماً بـ: أ ـ شمولية التتبع. ب ـ البُعد المقارن. ج ـ سهولة التعبير. د ـ إبراز فنّ المناقشة الفقهية وطريقتها. هـ ـ تطبيق القواعد الأصولية في الفقه بشكل أوضح أو ظهور الأصول في الفقه في مراحله الأولى. وـ وجود اضطراب في الأفكار وتذبذب وتغيير كثير نسبيّاً في الآراء.

٢.٧. معالم الدين وملاذ المجتهدين، للشيخ حسن العاملي (١٠١١هـ)

يعدّ هذا الكتاب مجموعة غير كاملة في الفقه حملت عنوان فقه آل ياسين، لكنّ

مقدّمته الأصولية هي التي اعتمدت بديلاً عن كتب الطوسي والحلّيين، وتمتاز بـ: أ ـ جودة البيان. ب ـ عكسها لآخر التطوّرات الأصولية لاسيما وأنّ صاحبها عاش في بدايات الحقبة الإخباريّة وتلمّذ على المحقق الأردبيلي. ج ـ عمق المطالب والمضامين مقارنةً بما سبق. د ـ ترتيب الأصول ترتيباً متميّزاً. هـ ـ عرض الآراء ومناقشاتها باختصار مع جامعيته من حيث البيان والرصد. و ـ ظهور النزعة الفلسفية في الأصول بشكلٍ أوّلي جدّاً.

هذا، وقد كتبت على هذا الكتاب عشرات الشروح والحواشي، واعتمد متناً لدراسات بحث الخارج، وما يزال في بعض الحوزات معتمداً، وقد شهد نهاياته في العقود الأخيرة.

٢.٨. الروضة البهيّة، للشهيد الثاني (٩٦٥هـ)

يعدّ كتاب (الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة) من أهمّ الكتب التي عليها المدار فقهياً في مرحلة السطوح، وهو شرحٌ لكتاب (اللمعة الدمشقية) للشهيد الأول.

ويمتاز كتاب الروضة مع اللمعة بـ: ١ـ سهولة العبارة وفصاحتها. ٢ـ بيان بعض القواعد الفقهية. ٣ـ عدم وجود بحوث ذات نزعة فلسفية تحليليّة. ٤ـ دورة كاملة في الفقه متساوية النسبة، تهتمّ بغير العبادات أكثر من العبادات. ٥ـ رصد متوسّط للأقوال وإبراز الآراء والمناقشات. ٦ـ عدم حضور البحث الرجالي أو الأصولي بقوّة.

٢.٩. زبدة الأصول، للشيخ بهاء الدين العاملي (١٠٣٠هـ)

يعدّ هذا الكتاب متناً مختصراً لأصول الفقه على طريقة مختصر ابن الحاجب،

واختصاره يتّسم بالتعقيد، وينشأ معه الطالب على السعي لفكفكة العبارات وتحليل الإشارات المبثوثة في النصّ المكثّف. كما يتسم الكتاب بنزعة ذات طابع فلسفي تقرّب البحث الأصولي من العقليات، وقد وضع مقدّمةً في الأمور المنطقية متابعاً في ذلك الشيخ أبا حامد الغزالي (٥٠٥هـ).

٢.١٠ ـ الوافية في أصول الفقه، للفاضل التوني (١٠٧١هـ)

يعدّ هذا الكتاب بالغ الأهمية؛ إذ جاء في العصر الإخباري من جهة، وقدّم صاحبه تبويباً مختلفاً للأصول من جهة ثانية، وقد امتاز بنمط جديد من البحث الأصولي وطرح نظريات جديدة، لكنه ظلّ مرجع الأصوليين في عصر ضعفهم أمام الإخباريين.

(١١ ـ ١٢) ـ ٢ ـ القوانين المحكمة في أصول الفقه، للميرزا القمي (١٢٣٢هـ)، والفصول الغروية للإصفهاني (١٢٦١هـ)

يمتاز هذان الكتابان بأنّهما: ١ـ موسّعان جداً. ٢ـ مليئان بدقائق الأبحاث الأصولية. ٣ـ جاءا في عصر الانسداديين. ٤ـ يحملان نزعة نقدية واسعة. ٥ـ فيهما متابعات كثيرة للآراء والأدلّة والأقوال. ٦ـ معقّدان من حيث العبارة وصعبان من حيث البيان. ٧ـ يحتويان أفكاراً غزيرة.

وقد سيطر هذان الكتابان على الحوزات العلميّة، وظلّا حتى زمن قريب مادّةً للتدريس فيما يعرف بمراحل السطوح العليا.

(١٣ـ١٤) ـ ٢ ـ فرائد الأصول والمكاسب، للشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ)

يمتاز الكتابان (وأوّلها في الأصول والثاني في الفقه) بـ: ١ـ بسط مطوّل يفوق

التصوّر للأبحاث والأقوال والأدلّة والمناقشات، ربما تأثراً بصاحب الجواهر وصاحبي القوانين والفصول. ٢ـ توثيق للآراء بشكل موسّع لكن أكثره بالواسطة. ٣ـ دورة غير كاملة للفقه؛ لأنه في المكاسب والبيع فقط، مع أنه في أصول العقود، ودورة غير كاملة في الأصول أيضاً؛ لأنه لا يحوي مباحث الألفاظ، بل يقتصر على الحجج والأصول العملية والتعارض، وقد عُدّ ذلك نقطة نقص على المستوى التعليمي[1]. ٤ـ عدم وجود تنظيم مميّز للأبحاث، بل هناك بعض الفوضى في الترتيب، وكذا في بيان تصميم البحث قبل الشروع فيه. ٥ـ عدم وجود تسلسل ووضوح في نظر المصنّف، بل يقوم بشكل أكبر على الأخذ والردّ والدفاع ثم التبنّي، ثم النقد، الأمر الذي يسبّب أحياناً تشويشاً في الذهن. ٦ ـ يحوي نقلاً للنصوص الحرفية؛ ولهذا فهو يشتمل على الكثير من المنقولات. ٧ـ العبارات عموماً واضحة نسبياً مقارنةً بكتب أخرى كالقوانين والفصول وغيرهما. ٨ـ سيطرة كاملة لمدرسة الكتابين على الحوزات العلميّة إلى يومنا هذا، حتى أنّ أغلب معايير العمق الاجتهادي توضع في ضوء هذين الكتابين، حتى اعتقد الشيخ المطهري بتشابه عصرنا مع فترة الركود التي فصلت بين عصر الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) والشيخ ابن إدريس الحلي (٥٩٨هـ).

١٥.٢. كفاية الأصول، للآخوند الخراساني (١٣٢٩هـ)

يمتاز هذا الكتاب بـ: ١ـ إنّه دورة كاملة في الأصول. ٢ـ مختصر، وغير مطوّل حتى أنه ينقل عنه أنه بدّل ثلاثين سنة كان يقضيها الطالب مع رسائل الشيخ الأنصاري بثلاث سنوات يقضيها في دراسة كفاية الأصول، وأنّ بعض تلامذته

(١) انظر: باقر الإيرواني، في حوار أجري معه، ونشر في مجلة فقه أهل البيت، العدد ٣٥: ١٩٢.

أجابه في حينه عن ذلك بأنّ السبع وعشرين سنة الباقية يقضيها الطالب في تفكيك عبارات الكفاية وإرجاع الضمائر!. ٣ ـ يعتمد اتجاه تهذيب الأصول فيحذف عادةً مباحث التعريفات، وكثيراً من الأقوال، وكثيراً من الأدلّة والمناقشات. ٤ـ يجلي محلّ النزاع ويوضح الفرق بين المسائل وجهات البحث فيها. ٥ ـ يمتاز بعجمة لفظية وتعقيد في البيان[١]، حتى تاه العلماء في تفسير عباراته، مثل بحث وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة ومسألة اتصال زمان الشك باليقين في الاستصحاب. ٦ ـ يركّز على إبداء رأيه أولاً ثم التعريف بغيره، بعكس منهج الشيخ الأنصاري.٧ ـ الجزء الأول منه ناظرٌ في الغالب إلى الفصول والقوانين، فهو تعليقة عليهما إذا جاز التعبير، فيما الجزء الثاني ناظر إلى فرائد الأصول للشيخ الأنصاري.

٢.١٦ . أصول الفقه ، للشيخ محمّد رضا المظفر (١٣٨١هـ)

هذا الكتاب دورة أصولية غير كاملة، وتمتاز بـ: ١ ـ سهولة التعبير وجماليّته وفصاحته. ٢ ـ تحرير محلّ النزاع. ٣ـ ترتيب المطالب والأبحاث. ٤ـ الإطلالة على بعض أبحاث الأصول السنّي كالقياس و.. ٥ـ التطعيم بأمثلة وحالات تطبيقية. ٦ـ أكثره انعكاس لمدرسة المحقق الإصفهاني.

٢.١٧ . دروس في علم الأصول، للشهيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ)

دورة أصولية كاملة: ١ـ تطرح منهجيةً وتقسيماً جديداً لعلم الأصول. ٢ـ تمتاز

(١) أشار لمسألة التعقيد العديدُ من العلماء، أذكر منهم: محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، في حوار أجرته معه مجلة (حوزة وبجوهش) الفارسية، في عددها الخاص حول النجف الأشرف: ١١٠ ـ ١١١.

بصياغات جديدة وتعابير حديثة. ٣ـ تلاحظ تطوّرات الدرس الأصولي ما بعد الأنصاري والخراساني. ٤ـ تمثل برنامجاً للسطوح كلّها على خلاف أصول المظفر. ٥ ـ يوجد ارتباك أحياناً في بياناته وتعقيد أحياناً أخرى على خلاف أصول المظفر.

هذا، وقد حاول كثيرون تقديم نماذج ومشاريع مناهجية وألّفوا كتباً لتكون بديلاً عن كتب موجودة داخل الحوزة العلمية أو إلى جانبها، لكنّها لم تحظ بالرواج، أو حظيت بشكل محدود، مثل البداية والكفاية للشيخ محمد تقي الفقيه، وأصول الفقه في ثوبه الجديد للشيخ محمد جواد مغنية، والموجز في أصول الفقه للشيخ جعفر السبحاني، ودروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي للشيخ باقر الإيرواني، وأعمال الشيخ عبد الهادي الفضلي، والأصول العامّة للفقه المقارن للسيد محمد تقي الحكيم، والكافي في أصول الفقه للسيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم و..

٣. أشكال الاشتغال الفقهي وتنوّع الموادّ الدرسيّة، استنتاجات وملاحظات

يمكن من خلال ما تقدّم الخروج بجملة من النتائج المفيدة، وأهمّها:

٣.١. تنوّع أشكال البحث الاجتهادي

إنّ أشكال البحث والفهم والتدوين الفقهي والأصولي ظلّت مختلفةً عبر التاريخ، ولا يمكن الحديث عن نمط واحد من النشاط الفقهي والأصولي، لا من حيث المنهج ولا من حيث الموضوعات ولا من حيث الأسلوب والبيان، وهذا الأمر يفتح على تنوّع يثري علمي: الفقه والأصول.

٣.٢. ضرورات المناهج غير الاستدلاليّة في الفقه

رغم أهمية النمط الاستدلالي التفريعي في حياة الفقه الإسلامي وتطوّره، إلا أنّ

هذا لا يلغي دور أشكال أخرى من تناول المسألة الفقهية، مثل فقه الوفاق والخلاف، والفقه الموسوعي، أو فقه آيات الأحكام، والقواعد الفقهية وغير ذلك، بل ربما يكون تواصل البحث الفقهي والأصولي ذي النمط الاستدلالي التفريعي دون سائر أشكال المعالجة الفقهية مما يقلّ حضوره نسبياً في الحوزات والمعاهد الدينية.. ربما يكون مؤشراً على أهمية زمنية اليوم لإقحام سائر أشكال الفقه والأصول في مناهج التربية والتعليم في هذه المعاهد؛ فإنّ غياب هذه الفروع يستدعي اليوم استحضارها مجدّداً وعدم الإيحاء لطلاب العلوم الدينية بأنها أقلّ أهمية أو أقلّ عمقاً، والأخطر هو القول بأنّها الأقل تعبيراً عن الخبروية الفقهية والأصولية.

إنّ لكلّ شكل من أشكال الدراسة الفقهية والأصولية الأربعة والعشرين المتقدّمة ميزاته الخاصّة، فدراسة قواعد الفقه تستدعي ذوقاً خاصاً وسليقة خاصة ونمطاً معيناً من تناول الأمور، ولا تتحدّد أشكال التناول هذه أو تتحجّم في واحد منها، وهذا يعني أنّ من يملك ثقافةً ميدانية في مجال الأنماط جميعها، يكون قد أخذها من مراحل التربية والتعليم، ثم عاش ممارستها التجريبية ولو فترة وجيزة في مراحل الدراسات العليا، سوف يملك خبرةً فقهية وأصولية أكبر من ذاك الذي تنحصر مجال معرفته بشكل واحد من المعالجة الفقهية.

إنّ القاعدة تقول: كلّما تعدّدت زوايا نظرك إلى الشيء امتلكت عنه صورةً أوضح. وهذه القاعدة تصلح هنا فكلّما نظرت إلى الفقه من زوايا قواعدية وآيات أحكامية وموسوعية ومقارنة واستدلالية وموادّية (مواد قانونية) و.. ارتفع مستوى وعيك الحقيقي بالفقه ولم ينخفض.

٣.٣. عدم استجماع أنماط الاشتغال الاجتهادي لزوايا النظر العلمي كافّة

إنّ الأنماط الأربعة والعشرين المتقدّمة في الرصد التاريخي لا تعبّر تماماً عن واقع زوايا النظر إلى علوم الشريعة الإسلامية؛ لأنّ هناك زوايا أخرى قلّما تناولها الفقهاء والأصوليون أو لم تظهر إلا مؤخراً، أو عاشوها بوجدانهم دون أن ينظّروا لها تدويناً. وفتحُ بابها في مجال التربية والتعليم أمرٌ بالغ الأهمية، وسأعطي بعض النماذج على ذلك:

أ ـ تاريخ علم الفقه والأصول، فإنّ هذا الجانب من تناول علوم الشريعة ذو أهمية فائقة في توسعة أفق المتعلّم ورؤيته الشمولية لواقع العلوم الشرعية، ونظرته الواقعية لحركة هذه العلوم بما يسقط الصور الخيالية الموهومة عن بعض الأفكار والشخصيات أو المراحل الزمنية، ولعلّ أهم علم يمكنه أن يمنح الطالب بُعداً موسوعياً في قراءته للفقه ويصوّب للباحث دعاوى الإجماع والشهرة وغير ذلك، هو علم تاريخ العلوم الذي ظهر بشكله الحقيقي منذ القرن التاسع عشر الميلادي، لاسيما في ظلّ نظريات هيجل في فلسفة التاريخ وكانط في المعرفة الذاتية والموضوعية أو الشيء في نفسه والشيء في مدركاتنا.

ب ـ علم الربط بين الأصول والفقه من جهة وبين القاعدة الفقهية والمسائل القانونية من جهة أخرى، إنّ واحدة من أصعب تجارب طلاب العلوم الشرعية هي تجربة الدرس الأصولي؛ لأنّ طريقة تدوين الكتاب الأصولي الدرسي أو دراسة الأصول في مراحل البحث الخارج، تقوم على الفصل شبه التام بين النظرية والتطبيق، والذي يخفّف الوطأة إلى حدّ ما هو التجربة الفقهية التي تستحضر علم الأصول أو القاعدة الفقهية أثناء ممارسة العملية الاجتهادية في مرحلة البحث الخارج أو الدراسات العليا، لكن مع ذلك تظلّ أكثر المسائل الأصولية بعيدة عن

الحسّ التجربي عند الطالب، ما يحوجه إما إلى أن يكون نمط تدريس الأصول مختلفاً أو إلى تأسيس مادّة درسية على الأقل تعنى بملاحظة جوانب الارتباط بين العلوم الشرعية، لاسيما الأصول والقواعد الفقهية مع المسائل والموضوعات الفقهية.

والشيء الذي يراكم المشكلة أنّ بعض الكتب الفقهية المعتمدة في الدرس الحوزوي تعود إلى قرون سبقت، مما يعني أنّ جملة وافرة من النظريات والمقولات الأصولية لن تجد لها عند الطالب ظهوراً في الممارسة الفقهية طيلة سنوات درسه في المقدّمات والسطوح.

ج ـ **علم الرجال والحديث**، وهما من العلوم المهمّة التي تعدّ غير حاضرة في حياة الطالب أثناء ممارسته الفقهية، ولا يشعر باستخدام الأستاذ لها كثيراً في الدراسات العليا، ويجب الإذعان بأنّ السيد البروجردي والسيد الخوئي قد أعادا الحياة مجدّداً إلى علم الرجال، وأنّ مدرستيهما فعّلتا من نشاط هذا العلم نسبياً، وإن كان علم الحديث ما زال لا رواج له بالشكل المطلوب حتى الآن.

د ـ مباحث الربط بين علم الأصول من جهة والعلوم العقلية مثل المنطق والفلسفة والكلام من جهة ثانية، وكذا بين علم الأصول وعلم اللغة وفلسفتها، إنّ حجم التداخل بين الأصول وهذه العلوم كبيرٌ جداً، وطالب العلم يأخذ المسائل الأصولية مبنيةً على أصول قد لا تكون مبرهنةً له، حتى لو صار مجتهداً أو حتى ربما غير واضحة له، ولعلّ أبرز مثال على ذلك مسألة الحقيقة والاعتبار في الفلسفة الإسلامية وتأثيرها على مجمل دراسات علم أصول الفقه.

٣.٤. رصد تحليلي ونقدي للمتون الدرسيّة عبر التاريخ

لو رصدنا التطوّر التاريخي للكتب الدرسية المعتمدة، سنلاحظ مجموعة نتائج

أبرزها:

أ ـ تنامٍ ممتاز للأصول المقارن في السابق مع كتب: الذريعة والعدّة ونهاية الوصول وغيرها، وتراجع واضح في هذا المجال لاحقاً، لاسيما بعد القرن العاشر الهجري، أما الفقه المقارن، فعلى صعيد المقارنة بين المذاهب ندر أن يعتمد كتاب درسي في هذا المجال، بل غاب هذا الملفّ تماماً عن الدراسات العليا، وأما على صعيد المقارنة بين الفقه والقانون فإنّ المسألة تبدو منعدمة تماماً، وهذه نقطة ضعف كبيرة في عصرنا الحاضر حيث يراد للفقه والأصول أن يثبتا حضورهما في الساحة الفكرية في العالم. ويسجّل هنا للعلامة الفضلي اهتمامه بالبعد المقارن وتنظيره لهذا الاهتمام[(١)].

ب ـ ظهور أو تنامي التعقيد اللفظي، لاسيّما بعد القرن العاشر الهجري، وبالأخص في مجال أصول الفقه، وقد أدّى هذا التعقيد إلى الكثير من هدر الوقت والطاقات في فضاء الألفاظ، الأمر الذي يكون عادةً على حساب عمق التفكير في المعنى، كما أدّى إلى غياب علوم الاجتهاد الإمامي عن الحضور في الساحة الفكرية وعجز كثيرين عن التعرّف عليها، وصعوبة إدخالها في الدرس الجامعي، بل حتى التجربة المعاصرة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية واجهت هي الأخرى مشكلةً في الجامعات، حيث لم يحصل نجاح ممتاز في الربط بين الفقه والقانون في ذهنية الطالب الجامعي في مجال اختصاص الحقوق والقانون والقضاء وغير ذلك، وفقاً لإقرار كبار الشخصيات في المجال الحقوقي والقضائي.

(١) راجع: الفضلي، الحوار الذي أجراه معه حسين منصور الشيخ، والذي نشر في كتاب قراءات في فكر العلامة الدكتور الفضلي: ٢٠٠، نشر اللجنة الدينية بالقارّة، الأحساء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

ج ـ تأثير أساليب البيان في جملة من الكتب الدرسية المتأخّرة، لاسيما في أصول الفقه على الثقافة بل والحياة اللغوية لطالب العلم، كما تحدّثنا عن هذا الموضوع في مناسبة أخرى[١]، حيث أدّى الأمر إلى تشوّه نسبي للذوق اللغوي عند طلاب الشريعة، وهو الذوق العمدة في فهم بيانات اللغة العربية في الكتاب والسنّة، ولهذا ظهرت فهوم للنصوص الدينية لا تمتّ بأيّ صلة للفهم العربي، كما رأينا تراجعاً كبيراً في قدرة طالب العلم في الحوزات على التعاطي بعفوية مع اللغة العربية لتكون ذوقاً وأسلوباً وبياناً له.

ومن أهمّ من رصد هذا الموضوع وأبدع فيه، العلامة الشيخ عبد الهادي الفضلي، الذي عرف بنزعته الأدبية والنقديّة اللغويّة، وألّف في هذا المضمار مجموعة من الكتب الدرسية المعنيّة بقضايا اللغة والصرف والبلاغة، وركّز كثيراً على هذا الموضوع في جهوده وممارساته العلميّة، واهتمّ باللغة والتاريخ كثيراً في تعريف الموضوعات الشرعيّة كما كانت طريقة ابن إدريس الحلي، معتمداً في ذلك على أمّهات المصادر اللغويّة[٢].

د ـ تعاني أغلب الكتب الدرسية من مشكلة أنها لم تكتب لتكون منهاجاً درسياً، وإنما دوّنها أصحابها لغير هذا الغرض، واعتمدت بتأثيرٍ من شخصيات مؤلّفيها إلى جانب امتيازات إيجابية موجودة. ومن الطبيعي أن يكون هناك فارق في التنظيم والأسلوب والبيان بين كتاب يُكتب ليكون درسياً وآخر يكتب لغرض ثانٍ فيصير

(١) انظر: حيدر حب الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ١: ٢٦ ـ ٣٤.

(٢) راجع: عبد الغني العرفات، فنّ ومنهج الكتابة عند العلامة الفضلي، وهو مقال منشور في كتاب قراءات في فكر العلامة الدكتور الفضلي: ١٦٦ ـ ١٦٧؛ ومقال: تجربة المنهجة في مبادى علم الفقه، للشيخ جعفر الشاخوري، المصدر نفسه: ٢٤١ ـ ٢٤٣.

درسياً، حيث سيفقد الثاني الكثير من الخصائص التي لو كان درسياً لاحتواها، مثل مراعاة ذهن الطالب، ومرحلته، والتدرّج في بيان المسائل له، وتوضيح المصطلح ومحلّ النزاع، وإجلاء العلاقات بين البحوث والأبواب، ووضع خرائط سير منتظمة وسهلة، وتيسير العبارات، وذكر مقدّمات في البدايات وخلاصات في النهايات، واستشراف للمستقبل، ورصد الجانب التربوي في المراحل الأولى ثم رفع مستوى الجانب العلمي كلما تقدّمت المرحلة، وبيان الفائدة من البحث(١)، وعرض أمثلة وتطبيقات حيث يحتاج وغير ذلك.

هـ ـ ونتيجة للنقطة السابقة، تمّ في بعض الكتب استخدام أسلوب الجدل والمماحكة المطوّلة، وأبرز مثال كتاب المكاسب، فإنّ أسلوبه يناقض أساليب التربية والتعليم من زاوية أنّه يخرج الطالب في كثير من الأحيان بطريقة لا تحسم الأمور معه، بل يبقى متذبذباً تائهاً بين المسائل، وكذلك بعض المواضع من كتاب (دروس في علم الأصول) للسيد الصدر؛ إذ لأنه لم يكن يريد أن يحسم الأمور في الحلقة الأولى والثانية على الأقلّ، علّق بعض المسائل، مع أنّ التربية والتعليم يستدعيان بعث الطمأنينة ـ وليس الدوغمائية أو الطوباوية ـ في الطالب؛ ليشعر بأنه مطمئن في رؤيته للأمور أو على الأقلّ وضعه مع نتائج متعدّدة وفقاً لبناءات متعدّدة، فتحسم له النتائج ولو انطلاقاً من بناءات تبحث في مكان آخر.

وفي هذا السياق، لا يصحّ أن يعبّر الكتاب الدرسي عن مدرسة واحدة من

(١) راجع حول بيان الفائدة واستشراف المستقبل والتدرّج في البيان: العلامة الفضلي، حوار أجراه معه حسين منصور الشيخ، ونشر في كتاب قراءات في فكر العلامة الدكتور الفضلي: ١٩٥ ـ ١٩٦، ٢٠٣؛ وانظر: عبد الجبار الرفاعي، جدل التراث والعصر: ٩٩ ـ ١٠١، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت ودمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

مدارس الاجتهاد، كما هي الحال ـ نسبياً ـ مع (أصول الفقه) للشيخ المظفر، بل المفترض أن يعرض المشهد بشكل أوسع للطالب، كما فعل السيد الصدر في الحلقات.

و ـ غياب البحث الرجالي أو الأصولي عن بعض الكتب الدرسية، فنحن لا نرى حضوراً للدراسات الرجالية والنقد السندي والتاريخي في مراحل المقدّمات والسطوح مع الروضة والمكاسب، كما لا نرى حضوراً متميّزاً للأصول في اللمعة أو الشرائع، مع أنّ من الضروري أن يعيش الطالب هذه العلوم في مراحل السطوح حتى يتهيأ لها على المستوى الميداني في مرحلة الدراسات العليا، بل كثيرٌ من دروس البحث الخارج يتسم بهذه السمة أيضاً.

ز ـ يعاني كتابا الرسائل والمكاسب، وقبلهما الفصول والقوانين، من التوسعة الشديدة غير المتناسبة مع المستوى الذهني والمرحلة التعليمية للطالب، فالإفاضة في بيان الأقوال الكثيرة وتعدادها، وذكر أغلب الأدلّة والوجوه والمناقشات شيء هو للبحث الخارج مصداقٌ أكثرَ منه مصادقاً لمرحلة الدراسات الأولى أو المتوسّطة، ولهذا السبب تعدّ بعض دروس البحث الخارج أدنى من مستوى المكاسب مثلاً، بل سيأتي أنّ بحث الخارج أيضاً لا يقوم على هذا الاستقصاء المذهل.

وقد انتقد السيد محسن الأمين ظاهرة التطويل العجيب في الدروس، والتي كانت رائجة عند الميرزا حبيب الله الرشتي (١٣١٢هـ)، حتى أنه بقي ـ كما قيل ـ شهوراً في تعريف البيع، واعتبر السيد الأمين ذلك مضيعةً للعمر[١].

ح ـ ثمّة مشكلة اليوم تعاني منها أغلب الكتب الدرسية، وهي أنها لا تراعي

---

(١) انظر: محسن الأمين، أعيان الشيعة ٥: ٤٢١.

تطوّرات الفقه والأصول خلال الخمسين سنة الأخيرة، في حين يفترض بالكتاب الدرسي أن يكون مواكباً لتطوّر العلم نفسه، فمثلاً في ظلّ الحركة الإسلامية ظهرت الكثير جداً من الأفكار المتصلة بولاية الفقيه وفقه الدولة، وفقه النظرية، وفقه المجتمع، وقضايا الثابت والمتغير ومنطقة الفراغ، وأصول الفقه والهرمنوطيقا واللسانيات، وفي حجية الحديث والسنّة، وتاريخيّة التشريع، ودور الزمان والمكان في الاجتهاد و.. وقدّم عشرات العلماء نظريات وأفكار مفيدة، لكنّها جميعاً لا تنعكس في الكتب الدرسية، بل وحتى في بحث الخارج إلا قليلاً، فتظلّ على هامش العلوم الشرعية، مع أنها لو أدخلت لتعمّقَ البحث فيها واتسع وصارت معطياتها أكثر نضجاً وفائدة.

وهذا ما أشار إليه السيد محمد باقر الصدر، من أنّ كتب المعالم والكفاية والقوانين والرسائل لا تختزن تطوّرات الدرس الأصولي خلال القرن الأخير، مما يوقع فجوةً بين مراحل السطوح العليا ومرحلة البحث الخارج، فيظلّ الطالب أسيراً لهذه الفجوة[1].

وهذه الملاحظة نفسها يمكن استخدامها بالمطالبة بتطوير حتى مشروع السيد الصدر نفسه في (الحلقات)، أو حتى مشروع الشيخ الإيرواني في (دروس تمهيدية)؛ لأنّ هناك الكثير من المستجدّات التي صار يلزم أن يتلقّفها الدرس الفقهي والأصولي ويضعها في صميم أبحاثه لا على هامشها، ممّا لا نجد له حضوراً حتى في مثل هذين الكتابين.

ط ـ يشير السيد الصدر إلى أن تدرّج الكتب الدرسية في أصول الفقه هو تدرّجٌ

(١) الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى: ١٠ ـ ١٢، دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م.

تاريخي، وليس تدرّجاً في الكمّ والكيف تستدعيه الضرورات التعليمية والتربوية، فالمعالم يدرّس أولاً؛ لأنه الأقدم، ثم القوانين ثم الرسائل ثم الكفاية، والتدرّج التاريخي يساعد على دراسة علم الأصول من مراحله البسيطة إلى المعقّدة؛ إذ بمرور الزمن حصل تطوّر في هذا العلم وتعقّد، لكنّ هذا التدرّج يفرض على الطالب ضريبةً أخرى، وهي دراسة أفكار أو موضوعات لم يعد لها اليوم موضعٌ في علم الأصول، من هنا يستبدل الصدر ذلك بطريقة التدرّج الكمّي والنوعي، ففي الحلقة الأولى يضع دليلاً، وفي الثانية دليلين، وفي الأولى يضع فكرةً مبسّطة، وفي الثانية يطرح الفكرة نفسها بشكل أكثر عمقاً وهكذا[١].

وما أثاره السيد الصدر جيّد، ويمكن أن نعلّق هنا:

١ ـ إنّ سلامة الأسلوب الذي استخدمه السيد الصدر رهينة بأن لا تتجزّأ فكرةٌ واحدة على مراحل درسية ثلاث، مما قد يفقد الطالب قدرة استيعاب الفكرة أو النظرية من تمام زواياها بعد مرور فترة زمنية على دراسته لجزئها الأول، فلابد أن تكون عملية التقسيم بحيث لا تترك مثل هذا الأمر، وربما وقعت تجربة (الحلقات) أحياناً قليلة في مشكلة من هذا النوع.

٢ ـ إنّ نفس المبرّر الذي ذكره السيد الصدر يدعو اليوم لتعديلات حتى في المشاريع التجديدية في الكتب الدرسية؛ لأنّ بعض الموضوعات في أصول الفقه لم تعد لها حاجةٌ عظيمة، مثل مباحث حقيقة الوضع وحقيقة الاستعمال، بل وحتى غيرها وفق بعض الآراء، مثل المعنى الحرفي ومطوّلاته على رأي السيد علي الخامنئي، كما سوف نشير لاحقاً بعون الله.

---

(١) راجع: المصدر نفسه: ١١ ـ ١٢.

ي ـ تقوم كلّ هذه الكتب الدرسية ـ بما فيها (الحلقات) بإقرار الصدر[1] ـ على مفهوم عدم الاكتفاء بالكتاب أو نظرية محورية النصّ أو المتن الدرسي، بمعنى أنه لا يوجد كتاب درسي يمكن أن يفهمه الطالب من دون حاجة إلى الأستاذ؛ لأنّ هذا معناه ـ في الثقافة الحوزوية ـ أنه كتاب مطالعة وليس كتاباً درسياً، ولهذا السبب ترى الذهنية السائدة في الحوزات العلمية أنّ بعض العلوم لا تصح موادَّ درسية في الحوزة، مثل علم التفسير والقرآنيات والحديث والتاريخ والسيرة والأخلاق ونحو ذلك، وأحد أسباب ذلك ـ في تقديري ـ أنّ هذه العلوم لم تقدَّم للطالب ضمن متن درسي لا يقدر على فهمه دون أستاذ، بعد تشرّب الطالب بالفكرة المتقدّمة، مما جعله يصنّف هذه العلوم في عداد علوم المطالعة دون علوم الدراسة.

وقد سرت ظاهرة المتن حتى إلى جملة من دروس بحث الخارج، حيث نجد الأستاذ يشرح متن الكفاية ثم يقوم بالتعليق، إلى حدّ أن كتاب (محاضرات في أصول الفقه) للسيد الخوئي، يحوي في حدّ نفسه شرحاً لكفاية الأصول في القسم الأول منها، وربما لو استلّ من المحاضرات لكان شرحاً مستقلاً نسبياً.

ومحورية المتن في الدرس الحوزوي تقع على مرتبتين:

الأولى: ما هو السائد في غير كتاب (أصول الفقه) و(دروس في علم الأصول) وأمثالها، حيث يحتاج للأستاذ في مرحلتين: شرح المعنى، وشرح اللفظ، فلو شرح الأستاذ الفكرة والمضمون لن يكون ذلك كافياً، بل تجده بعد شرح المعنى يخصّص وقتاً لتشريح الجمل والعبارات بغية إرجاع الضمير أو اكتشاف خبر المبتدأ أو غير ذلك.

(١) انظر: المصدر نفسه، الحلقة الأولى: ٢٧.

الثانية: ما هو السائد في هذين الكتابين وأمثالهما[1] من كفاية شرح المعنى، فقبل الشرح يصعب الفهم على الطالب من مجرّد المطالعة، لكن بعد شرح المعنى يمكنه بالمطالعة أن يفهم، حيث لا يجد حينئذٍ تعقيداً أساسيّاً في البيان والعرض.

ومن الواضح أن المرتبة الثانية أفضل من الأولى كما بيّنا سابقاً، لكن مع ذلك نرى أنّ قراءة المتن من قبل الأستاذ أو محورية المتن تظلّ لها سلبياتها، إذ تدفع الطالب إلى الارتهان للغير في فهم الكتاب الأصولي أو الفقهي. فبدل أن يكون دور الأستاذ شرح العبارة عبر شرح المعنى للطالب، فليكن دوره تشريح المعنى وتوسيعه بحيث عندما يقرأ الطالب النصّ يفهمه فهماً أعمق، دون أن يعني ذلك بالضرورة عدم إمكان فهمه في الحدّ الأدنى لو قرأه من دون أستاذ.

نعم، تظلّ هنا مشكلة، وهي الكتب التراثية ـ غير الدرسيّة ـ التي لو اعتمدنا الطريقة المقترحة لن يتدرّب الطالب على فهمها وفهم لغتها، ومن ثم ستكون هناك قطيعة بين الطالب وبين الموروث الفقهي والأصولي، وهذا ما سيخلق له إرباكات في مرحلة البحث الخارج من جهة، وفي مجال البحث والتحقيق والتأليف فيما بعد من جهة ثانية، فما هو الحلّ الذي يجمع بين حداثة الكتاب الدرسي ومرجعيّة التراث الفقهي بعد كون الفقه من العلوم التي لا يمكن في العادة ترك موروثها جانباً، خلافاً لمثل الهندسة والرياضيات والطب و.. فهو مثل علم التاريخ تماماً؟

نقترح هنا حلاً يقوم على وضع مادّة في الدرس الحوزوي نسمّيها: دراسة المتون التراثية أو نصوص التراث، ويكون لها أساتذتها الكفوئين، وتختصّ هذه المادّة التي تكون في أواخر مرحلة السطوح، برصد النصوص التراثية في مراحلها التاريخية

(١) اعتقادي أنّ «الحلقات» وسطٌ بين هاتين المرتبتين، وإن كان السيد الصدر قد حاول أن يجعله من المرتبة الثانية بحسب ترتيبنا في المتن.

وتشريح جملةٍ من مقاطعها، وبيان مناهج مؤلفيها، وإجراء تمرينات تطبيقية عليها. وهذه المادّة إذا انضمت إلى مادّة تاريخ العلوم بما فيها علم الفقه والأصول، فسوف تذلّل هذه العقبات أمام الطالب بنسبة كبيرة فيما نرى.

ك ـ لاحظنا في الكتب الدرسيّة الأصولية عموماً في القرون الأخيرة، حضوراً للمصطلح والمفهوم الفلسفي والمنطقي، وهذا يعني أنّه من الضروري أن يكون الطالب في هذه المرحلة من السطوح العليا ـ فضلاً عن مرحلة البحث الخارج ـ قد استوعب الدرس الفلسفي بطريقة مقبولة، حتى لا يقع في فهم سطحي للموضوعات.

وعلم المنطق يُدْرَس في الحوزات العلمية في مراحل المقدّمات، لهذا تقلّ المشكلة من ناحية فهم ما يرتبط به أو يقوم عليه في علمي الفقه والأصول، وإن كنّا نرى ضرورة أن يكون الدرس المنطقي مستوعباً للمنطق الاستقرائي أيضاً بالخصوص وأن لا يقف على المنطق الأرسطي، لاسيما بعد ظهور مدرسة السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) التي اعتمدت ـ في غير موضع من الفقه والأصول والحديث والرجال والكلام ـ على المنهج الاستقرائي فيما عُرف بالمذهب الذاتي للمعرفة.

من هنا نقترح لكي يفهم الطالب تطوّرات الدرس الأصولي والمنطقي معاً أن يصار ـ في الحدّ الأدنى ـ إلى تدريس (الأسس المنطقية للاستقراء) للسيد الصدر، بوصفه مادّة المنطق في مرحلة السطوح العليا، بعد دراسة (المنطق) للشيخ المظفر، بوصفه مادّة المنطق في مرحلة المقدّمات أو السطوح الدنيا، إن لم نذهب ـ كما هو الأرجح ـ إلى ضرورة وضع كتاب منطقي درسي جديد، يجمع في الحدّ الأدنى بين هذين الكتابين القيّمين.

أما الفلسفة، فهي ضرورية جداً في مرحلة السطوح المضارعة لدراسة أصول

الفقه، ولكن مع الأسف الشديد نحن نشهد في العقد الأخير عودةً إلى نبذ الفلسفة في الأوساط الحوزوية، ورجوعاً إلى ما كانت الحال عليه قبل انطلاقة النهضة الإسلامية الحديثة، وهذا مؤشر على بدايات تراجع المدّ العقلاني لصالح المدّ النصي الحرفي في المحافل العلمية.

كيف يمكن لعلم الأصول ـ وقد تعرّضنا لهذا الموضوع في مناسبة أخرى[1] ـ أن يحارب الفلسفة وهو يقوم اليوم على نظرياتها؟! بل لقد اتّهم بعض الأصوليين بارتكاب أخطاء نتيجة توظيف القواعد الفلسفية بطريقة خاطئة تنمّ عن عدم تخصّصهم في الدرس الفلسفي.

هذا كلّه يعني ضرورة دراسة المنطق والفلسفة إلى جانب الفقه والأصول؛ لتأمين فهم أفضل للموروث الأصولي المتأخّر.

٣.٥. الجدل والمواقف من إصلاح الكتب الدرسيّة، عرض وتقويم

من مجموع الملاحظات السابقة ـ وما سيأتي بحول الله تعالى ـ يتضح أنّ الكتب الدرسية في الحوزات والمعاهد الدينية تعبّر عن مراحل تاريخية من تطوّر أو سيرورة علمي الفقه والأصول، ومن ثم فهذه الكتاب كما تشتمل على نقاط قوّة كذلك تحوي نقاطاً من الضعف، الأمر الذي يعني أنّ الدعوة إلى استبدالها أو تطويرها ليست دعوةً إلى التخلّي عن نقاط قوّتها بقدر ما هي دعوة في واقع الأمر لتجاوز نقاط ضعفها، وهي نقاط ضعف لا ترجع كلّها بالضرورة إلى ضعف كتّابها بل قد ترجع لأسباب حافّة كما تقدّم، كعدم كون هذه الكتب قد وضعت للتدريس.

ورغم ما تقدّم، ظلّت بعض الأوساط في الحوزات العلمية ترفض إجراء تعديل

---

(١) حيدر حب الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٢: ٧٧ ـ ٧٩.

في الكتب الدرسية، وترى ذلك دعوةً إلى تراجع المستوى العلمي في الحوزات الدينية. ولعلّ التأمّل في الأسباب الداعية إلى تحفّظ بعضهم عن تغيير الكتب الدرسية يوصلنا إلى أمور أهمها:

الأوّل: ما أشار إليه السيد علي الخامنئي[(١)]، من أنّ هذه الكتب قد خرّجت العلماء والفقهاء والأصوليين الكبار، وهذا يعني أنها قد أثبتت جدارتها وفعاليتها، ومن ثم لا يصحّ لنا أن نستبدلها بأيّ كتاب قبل إثبات جدوائيّة هذا الكتاب الجديد. ويذهب الشيخ بشير النجفي المعاصر إلى أنّ كتب الفصول والقوانين والرسائل والكفاية لم يأت بديل لها حتى الآن[(٢)].

وقد أجاب السيد الخامنئي عن هذا التصوّر بأنّ وصول هؤلاء العلماء إلى ما وصلوا إليه لم يكن نتيجة هذه الكتب وحدها، وإنما كانت له عوامله ومؤثراته الأخرى أيضاً.

وكأنّ السيد الخامنئي يريد أن يبدّد تصوّر أنّ هذه الكتب وحدها هي التي صنعت هؤلاء، وإلا فقد يشكل المدافعون عن هذه الكتب بأنها أثبتت جدارتها في الإسهام النسبي في ظهور شخصيات رفيعة من هذا النوع، الأمر الذي لا نتأكّد من توفّره في غيرها.

وهنا يمكن القول بأنّ العقليّة المسيطرة على ذهنية هذا الدفاع عن هذه الكتب

(١) انظر: مشاريع التجديد والإصلاح في الحوزة العلمية، خطاب الإمام الخامنئي نموذجاً: ١٢٤ ـ ١٢٥، تدوين مراجعة وترجمة: معهد الرسول الأكرم العالي للدراسات الإسلاميّة، نشر مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى.

(٢) راجع الحوار الذي أجرته معه مجلّة (حوزة وبجوهش) الفارسية، في عددها الخاص حول النجف الأشرف: ١٢٨.

هي العقلية الاحتياطية من جهة والاستصحابية ـ كما كان يسمّيها السيد الصدر ويئنّ منها[(١)] ـ من جهة ثانية، أمّا أنها استصحابية فلأنّها تريد البقاء على ما كان حتى يأتي قاطع البرهان بخلافه، فيصدق عليها أنها تريد أن تؤسّس أصالة عدم التغيير. وأما أنها احتياطية فلأنها تنطلق من أنّ دفع المفسدة المحتملة أولى من جلب المصلحة المحتملة، وهي قاعدة مثبّطة في المجال التطوّري والتغييري والمجتمعي، وتساعد على فشل المشاريع التنموية؛ لأنها دائماً تعيش حسّ القلق والخوف من الآتي بدل أن تستشعر الأمل منه، في مؤشر على فقدانها الروح الشبابية في العمل والصيرورة.

وعلى هذا الأساس، فإننا نوافق على ضرورة عدم التخلّي عن كتاب قبل إثبات جدوائيّة بدائله، لكنّ السؤال: كيف نثبت جدوائية البديل ما دمنا لا نسمح له بخوض التجربة؟ لقد عثرنا على مشاكل في الكتب القائمة نريد تفاديها: كيف يمكن أن يقع ذلك؟

إنّ توقف القبول بالكتاب الدرسي على إثباته لجدوائيّة نفسه، ثم توقف إثباته لجدوائيّة نفسه على القبول به، يلزم منه الدور، فالمفترض وضع معايير لجدوائيّة كتاب درسي، ثم عرض هذه الكتب الجديدة على هذه المعايير لقياس درجة نجاحها، ثم إحالتها إلى فترات تجريبية[(٢)]، ثم تبنّيها. أما اتخاذ موقف سلبي مسبق من أيّ مبادرة تغييرية بحجّة أنه لم يعرفها السابقون فهذا هو الجمود عينه، فمن قال

---

(١) محمد باقر الصدر، ومضات: ٤٥٢ ـ ٤٥٤، ج١٧ من موسوعة الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر، نشر مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.

(٢) حول الإخضاع للتجربة، راجع: الفضلي، في الحوار الذي أجراه معه حسين منصور الشيخ، ونشر في كتاب قراءات في فكر العلامة الدكتور الفضلي: ٢٠٥.

بأنه لن يظهر كتاب أفضل؟ وما هو الدليل على ذلك؟

هذا كلّه، فضلاً عن أنّ السابقين أنفسهم لم يكن عندهم هذه الكتب الدرسية ومع ذلك بلغوا ما بلغوا، إضافة إلى أنهم خاضوا تجربة تغيير الكتب الدرسيّة، فقد رأينا كيف كانت هناك كتب درسيّة هجرت في عصور لاحقة كالفصول والقوانين والرياض وزبدة الأصول والعدّة وغيرها، فلنقتدِ بهؤلاء العلماء في تغييرهم المتكرّر لما اعتمدوه من كتب درسية.

الثاني: كانت الإشكالية الأولى في أصل وجود البديل، أما الآن فإنّ الإشكالية تكمن في العجز عن التوفّر على علماء مثل الشهيد الثاني والشيخ الأنصاري والشيخ الخراساني والسيد الصدر و.. فمن يريد التصدّي عليه أن يكون أفضل من هؤلاء جميعاً، ومن أين نحصل عليه؟! فالمشكلة في المُبْدِل لا في البديل أو المُبْدَل.

وقد ألفت الإمام الخامنئي[1] النظر إلى هذه المسألة، وأجاب عنها بأنّ كثيراً من المتأخّرين قد يكون أفضل حالاً ـ من الناحية العلمية ـ من المتقدّمين، وذو ثقافة أوسع وأشمل؛ لأنهم علموا ما علمه السابقون وزيادة.

وهذا حقّ، لولا مجرّد الهالة القداسية والصور الخيالية السورياليّة التي ينسجها الطلاب بمساعدة كثير من الأساتذة حول العلماء السابقين، حتى تجد الطالب قد رُبّيَ تربيةً انهزامية استسلامية أمام هؤلاء العلماء، وهناك من يرغب على الدوام في عدم كشف نقاط ضعف العلماء والتعمية عليها، فينشأ الطالب على التعرّف على عناصر القوّة فقط، الأمر الذي يكوّن لديه صوراً غير واقعيّة، ولعلّ هذا ما يجعل الأموات عندنا أفضل وأعظم من الأحياء، فلا نتعرّف على عظمة المصلحين

(١) مشاريع التجديد والإصلاح في الحوزة العلمية: ١٢٥.

والمجدّدين ـ كما يقول بعض الباحثين المعاصرين[١] ـ إلا بعد وفاتهم، كما حصل مع غير واحد من كبار العلماء المتأخرين كالسيد الصدر والعلامة الطباطبائي.

وأحد أسباب ذلك غياب الدرس التاريخي الراصد لتطوّرات العلوم والنظريات، والذي يكشف عن الحجم الحقيقي للإضافات التي قدّمها هذا العالم أو ذاك، وما أخذه ممّن سبقه، وقد فصّلنا الكلام في هذا الأمر في موضع آخر[٢].

وبناءً عليه، يمكن أن نقوم بإعداد فريق عمل من العلماء، بعضهم يمتاز بعمقه ودقّته في المباحث الفقهية والأصولية، وبعضهم يمتاز بجودة بيانه وسهولة تعبيره، وبعضهم بروعة تنظيمه للموضوعات وتنسيقها بما يجعلها كتاباً درسياً، وبتعاضد هذا الفريق ثم مراجعة جملة من كبار العلماء الآخرين لما قدّم، نحصل على درجة وثوق أكبر.

الثالث: ما يمكن عدّه إشكالاً أساسياً، أطلق قبل مشروع تطوير الكتب الدرسية الأخير في حوزة قم، وتعمّق بعد خوض هذا المشروع، وهو ما أشار إليه السيد الخامنئي[٣]، حيث ذكر أنّ هناك من يخشى من مشروع تطوير الكتاب الدرسي حتى لا نصنع علماء سطحيين غير متعمّقين، وقد تأكّدت هذه الإشكالية عند كثيرين بعد تجربة العقدين الأخيرين، إذ ذهبوا إلى أنّ ما سمّي بخطوات تطوير المناهج اعتمد المنهج العرضي دون الطولي، بحيث زاد من عدد الموادّ الدرسية بغية

---

(١) راجع: خالد توفيق (جواد الكسار)، كتاب الأسبوع (دروس في فقه الإماميّة)، وهو مقال منشور في كتاب: قراءات في فكر العلامة الدكتور الفضلي: ٧٦.

(٢) راجع: حيدر حب الله، مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات: ٩١ ـ ١٢٤، وبالخصوص: ١١٣ ـ ١١٦، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

(٣) مشاريع التجديد والإصلاح في الحوزة العلمية: ١٢٧.

توسعة أفق الطالب، على حساب العمق الذي تأخذه كلّ مادة، ويقال لك هنا بأنه تمّ حذف كتاب كفاية الأصول لصالح كراريس صغيرة سطحية، لا تنتج اجتهاداً ولا عمقاً علمياً.

لقد أجاب السيد الخامنئي هنا ـ قبل خوض تجربة تطوير المناهج الأخيرة ـ بعبارة تمثيلية بالغة الجودة، وهي أنّ ما نريده هو صنع صفائح معدنية أرقّ من الورق لكن أقوى من الحديد. وهذا الكلام مهم وجيّد، كما أن تطبيقه صعب؛ حيث يلاحظ أنّ تجربة العقدين الأخيرين تورّطت ـ بعض الشيء ـ في هذه المشكلة، لكنّ هذا لا يعني صحّة أصل الإشكال أو الاستسلام للواقع، بل يفرض تفادي هذه المشكلات لتحقيق الغايات المنشودة.

يضاف إلى ذلك، أنّه لا تلازم بالضرورة بين تبسيط العبارات مثلاً وتسطيح المعنى، نعم إذا ظلّ العقل الحوزوي يربط بين تعقيد اللفظ وعمق المعنى ـ كما يشير بعض العلماء[1] ـ فلن يمكن إصلاح مناهج الدراسة.

إنّ أحد أسباب بعض أشكال الفشل الذي حصل في مشروع تطوير المناهج الأخير في حوزة قم، هو تخلّي كبار العلماء عن المساهمة في هذا المشروع، فلو أنّهم ساهموا وتدخّلوا وآمنوا بهذه الفكرة لما تركت المناهج الدرسيّة في يد أشخاص غير قادرين ـ بحسب وجهة نظر العلماء ـ على تقديم بدائل قويّة ومناسبة.

٤. وقفات عامة مع مرحلة السطوح (الدراسات المتوسّطة)

لا بأس أن نشير أخيراً إلى بعض الملاحظات على المناهج العامة في مرحلة

---

(١) انظر: ناصر مكارم الشيرازي، الحوار الذي أجري معه، ونشر في مجلة فقه أهل البيت، العدد ٣٥: ١٧٤.

السطوح، والتي تواجه أغلب طلاب العلوم الشرعية في عصرنا، وتؤثر على دراستهم في مرحلة البحث الخارج، وهي:

١ ـ **المدّة الطويلة**: ففي الجامعات تستغرق مراحل الليسانس والماجستير أزمنة محدودة وواضحة ومعقولة، أما في درس السطوح في الحوزة فتختلف وتتخلّف ـ تبعاً لظروف الطالب ـ بين خمس سنوات في الحدّ الأدنى إلى عشر سنوات، فهل يعقل أن يقضي الطالب ـ مع المقدّمات ـ عشر سنوات إلى ثلاثة عشر عاماً في دراسة المراحل السابقة على الدراسات العليا؟

إنّ مسألة الوقت مسألة مهمّة جدّاً؛ لأنّ الإنتاج العلمي للطالب في شبابه يظلّ ضرورة، فلا يمكن أن نصرف وقته كاملاً في التلقي في فترات ازدهار شبابه، لاسيما ضمن مدّة مفتوحة غير محدودة المعالم قلّةً وكثرة.

٢ ـ **مركزية الفقه والأصول**: وقد تعمّدت استبدال عنوان الفقه والأصول بعنوان العلوم الشرعية لأنّ الثاني أوسع، فنحن نجد أنّ مركزية الفقه والأصول قد غيّبت علوماً بأكملها عن جملة وافرة من الطلاب، مثل علوم القرآن والتفسير والحديث والرجال والتاريخ والسيرة والكلام والأخلاق والملل والنحل والأديان والمذاهب والفلسفة والمنطق واللغة بفروعها و.. إنّ تضخّم مادة الفقه والأصول لم يترك أثراً سلبياً على المنهج الدرسي في مرحلتي السطوح والخارج فحسب، بل ترك أثراً على العقل الديني عموماً حتى صار عقلاً فقهياً، فصار الفقه يشغل من عقولنا مساحة ٩٠٪ فيما لا يشكّل في كتاب الله تعالى أزيد من نصف السدس على المعروف من آيات الأحكام.

٣ ـ **عدم دخول الطالب في هذه المرحلة مجال كسب المهارات**، مع أنّ هذا المجال ضروريّ في هذه المرحلة، كون الدراسات العليا سوف تفرّغه لمجال التخصّص في

دائرة اختصاصه، ومن أبرز مجالات كسب المهارات، ما هو في مجال: الإعلام والظهور التلفزيوني، وسائل التخاطب، البرمجة الدماغية، أساليب التعليم والتدريس والتربية الحديثة، فنون المهارات الاجتماعية، فنّ العمل القضائي وفضّ النزاعات، المجال الإداري والتنظيمي، فنّ بناء الذات، فنّ الكتابة والبحث، فنّ الجدل والحوار، فنّ تحقيق التراث وتصحيحه، فنّ الترجمة، فنّ الإعلام الفكري كالصحافة الثقافية والمجلات والندوات والمؤتمرات و.. وخوض تجارب محدودة فيها لتوسيع أفقه وثقافته العامة.

٤ ـ **إدخال الطالب في سياق تعليمه في مجال التمرين التطبيقي**، بأن يُطلب منه كتابة أبحاث أو تحقيق موضوعات، أو إعطائه تمارين تطبيقية لحلّها وفقاً للقواعد العلمية، بدل أن يظلّ حبيساً لمرحلة التلقي وشرح معاني الجمل والكلمات. وبذلك يعيش مع الأمثلة والشواهد والتطبيقات ليعينه ذلك على مراحل الدراسات العليا.

يُضاف إلى ذلك، ترشيده إلى طريقة التوصّل إلى نتائج والمشي معه بخطوات عملية لفهم كيف وصل مؤلّف الكتاب إلى هذه النتيجة أو تلك، فبدل نقل المعلومات إلى الطالب يجب تعليمه بالتدريج كيف نصل إلى المعلومات.

٥ ـ **التمرين على النقد العلمي وفسح المجال أمامه لنقد ما في الكتب الدرسية وعدم تخويفه من ذلك**، بل منحه الثقة مع ترشيد وتوعية متواصلة، أما الأساليب التخويفية التي يمارسها بعض الأساتذة، ومنهم شخصيات كبيرة، فهي تناقض خلق حسّ الإبداع في الأجيال اللاحقة.

٦ ـ **خوض بعض الأساتذة، بل كثير منهم، مجال إبراز مهاراته الذاتية**، عبر إغراق الطلاب بما يأتيه من الحواشي والشروح والكتب المطوّلة، مع أنّ مراحل المقدّمات والسطوح لا تحتاج إلى كثير من هذا، بل إنها تشوّش ذهن الطالب بالبسط

والتوسعة، حتى يفقد السيطرة على الأفكار والمعلومات، فالمفترض بالأستاذ مراعاة حال متوسّط الطلاب ومراحلهم.

٧ ـ إنّ أساليب التدريس السائدة تساعد ـ بسبب تعقيد الكتب ـ على قدرة الطالب على فهم النصوص، لكنّها تضعف من قدرته على الحفظ بسبب تركيز طاقته على الفهم[١]، والحفظ ـ غير النصّي ـ ضروري في هذه المرحلة لتكون عنده أرضية جيدة لمرحلة الدراسات العليا (الخارج)؛ لأنّ تلك المرحلة تحتاج إلى ذهنيّة جوّالة في المباحث والموضوعات الفقهيّة.

٨ ـ ثمّة مشكلة ظهرت في العقد الأخير، وهي أنّ الطلاب باتوا يهتمّون بالحصول على الدرجات المقبولة في الامتحانات أكثر من هضم المباحث العلمية عن رغبة وعشق، فيدرسون قبل أيام قليلة من الامتحانات، ثم يهجرون المادّة الدرسية بعد ذلك. وهذه ظاهرة لها أسبابها المتعدّدة، ولا بدّ من مواجهتها، وهي من الإفرازات السلبية لظواهر التجديد في مناهج التعليم في الحوزات العلمية والمعاهد الدينية.

ثانياً: الدراسات العليا في الحوزات العلمية (البحث الخارج)

مدخل إلى التعريف بدرس البحث الخارج

مرحلة الدراسات العليا (البحث الخارج) في الحوزات والمعاهد والجامعات الدينية هي المرحلة التي ينتقل فيها الطالب من الدوران حول متن محدّد وكتاب معيّن كان يُقرأ ثم يُشرح ويوضح وتفكّك عباراته وجمله.. إلى مرحلة الدراسة

(١) محمد علي رضائي، أساليب الدراسة في الحوزات العلمية، مجلة فقه أهل البيت، العدد ٣٥: ٢٦١، عام ٢٠٠٤م.

المتحرّرة من الكتاب، فبدل أن يضع أمامه كتاب (المكاسب) أو (الكفاية) أو (الحلقات) أو.. ليدرسه صفحةً تلو الأخرى، ها هو اليوم لا يضع أمامه إلا قلمه ودفتره ليأخذ العلم خارج الكتاب، ولهذا سمّي بالبحث الخارج، أي خارج الكتاب، وقيل: إنه سمّي بذلك لأنّ بعض العلماء الكبار، وهو شريف العلماء أستاذ الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) كان يثير بعد درسه موضوعات متفرّقة تجرّ إلى جدل وبحث مع الطلاب فتطول، فسمّي هذا البحث في هذه الموضوعات بحثاً خارجاً عن الدرس الأصلي.

ويبدو أنّ مرحلة البحث الخارج ـ بصورتها المتعارفة اليوم ـ لا تعود إلى أكثر من قرنين من الزمان، وهي الفترة نفسها التي عرفت ما سمّي بعد ذلك بـ (التقريرات)، وهي دروس أساتذة البحث الخارج التي يدوّنها الطلاب في مجلس الدرس ويصوغون بها دروس أستاذهم، وقد اشتهر السيد أبو القاسم الخوئي (١٤١٣هـ) بكثرة ما دوّن له من تقريرات، فيما كان بعض الفقهاء أكثر ميلاً لتدوين أبحاثهم بأنفسهم، وهو ما عرف به السيد محسن الحكيم (١٣٩٠هـ).

وتعرف مرحلة البحث الخارج في الحوزات العلمية بجملة عناصر، يمكن أن نوضحها كما يلي:

١ ـ إنها تشتهر في مجال دراسات الفقه من ناحية وأصول الفقه من ناحية أخرى، وقلّما نجد مرحلة البحث الخارج ـ بشكلها المتعارف ـ في سائر العلوم، كالقرآنيات والتاريخ والحديث والرجال والفلسفة والكلام.

٢ ـ إنها سعيٌ لممارسة الأستاذ ـ عملياً ـ أمام الطالب عملية الاجتهاد بشكلها الميداني، فكأنّ الأستاذ يجتهد بصوت مرتفع ويخبر طلابه عن عملية الاجتهاد هذه، وأنه كيف تمّت وجرت.

٣ ـ إنها تفترض ـ تبعاً ـ أنّ الأستاذ مجتهدٌ؛ لأنه إذا لم يكن مجتهداً فكيف يتمكّن من ممارسة الاجتهاد أمام طلابه؟ وبهذا يعدّ التصدّي لتدريس البحث الخارج في الحوزات العلمية شكلاً من أشكال ادّعاء الاجتهاد ولو المتجزئ.

نعم، قد يحدث أن يكون المدرّس أستاذاً فاضلاً قادراً على جمع مقولات العلماء وتنظيمها وترتيبها بطريقة جديدة غير موجودة في كتاب بعينه، مما يعطيه ميزة التدريس خارج كتاب محدّد، فمن الناحية النظرية لا يشترط بالضرورة أن يكون الأستاذ مجتهداً، وإن كان طبع الشيء يستدعي ذلك.

٤ ـ إنها مرحلة غير محصورة بكتاب محدّد، بل هي متحرّرة منه، تعتمد ـ في تنظيمها وترتيبها ووضع تصميمات بحثها ـ على جهود الأستاذ نفسه، فهي محاضرات حرّة.

٥ ـ إذا كان هدف الأستاذ هنا الكشف عن إمكاناته الاجتهادية أمام الطالب، وتدريبه على الاجتهاد بخلق أنموذج حيّ أمامه، فإنّ هدف الطالب هنا ليس هو فهم ما يقوله الأستاذ فحسب، وإنما محاولة التماهي معه ومحاكاته ليصير مثله، فهو درسٌ لا يهدف إلى تعلّم الفقه وإنما إلى تعلّم الاجتهاد فيه.

٦ ـ إنها مرحلة غير منضبطة بوقت محدّد حتى الآن في الحوزات العلمية، فهي مفتوحة زمنياً، فقد يظلّ بعض الطلاب عشرين سنةً في هذه المرحلة، فيما لا يشارك آخرون في أكثر من ثلاث سنوات، والسبب في ذلك يرجع إلى أنّ معيار الانتهاء من هذه المرحلة هو بلوغ مرتبة الاجتهاد أو الإعراض، وهذا الأمر عندما لا يكون مبرمجاً مسبقاً سوف يختلف من شخص لآخر. نعم، سيأتي بعون الله الحديث عن طرح التحديد الزمني لهذه المرحلة أيضاً.

٧ ـ لا تعرف هذه المرحلة في عُرف الحوزات العلميّة شيئاً اسمه (الامتحان أو

الاختبار)، لكن في الفترة المتأخرة، قامت بعض البرامج ـ مثل ما في الحوزة العلمية في مدينة قم، لاسيما جامعة المصطفى العالمية ـ بإخضاع الطلاب لبرامج امتحانية سنوية أو أكثر من مرّة في السنة.

وأحياناً وبمبادرة من الطالب نفسه، يقوم بعرض ما كتبه على أستاذه ليقوّم له مَدَيَات فهمه للدروس وهضمه لها، أو يشارك الطالب ـ عن اختيار منه ومبادرة ـ في النقد على أستاذه حال الدرس أو بعده، الأمر الذي يمكنه أن يشكّل مؤشراً على مدى فهمه وطبيعة استيعابه وتمرّسه في مجال الفهم والنقد الاجتهادي معاً.

٨ ـ تعتمد هذه المرحلة غالباً ـ بسطاً واختصاراً وتوسّطاً ـ على مركزيّة الأستاذ نفسه، فحيث كان هو المركز كانت منهجيته ـ في الغالب ـ هي الإطار الذي يحكم المدّة الزمنية، بمعنى أنه قد ينهي دورةً أصولية كاملة خلال خمس سنوات وقد ينهيها خلال ستة عشر عاماً، فإذا اختار الطالب الأستاذ الأوّل أمكنه إنهاء دورة أصولية كاملة، لكن ربما لا تسنح له الفرصة لو اختار الثاني أن يحقّق هذا الغرض، الأمر الذي يحدث فوارق بين الطلاب في الموضوعات التي حضروها أو حجم التفصيل والاختصار فيها.

كذلك الأمر في اختيار الأبواب الفقهية، فقد يختار الطالب أستاذاً يدرّس في العبادات فيما يختار الآخر أستاذاً يدرّس في المعاملات، فتختلف الموادّ التي يدرسها الطلاب في هذه المرحلة تبعاً للأستاذ الذي يختارونه، لكنّ الجامع هنا هو أنهم جميعاً يكتسبون من الدرس خبرة ممارسة العملية الاجتهادية بشكلٍ ما، وسوف يأتي التعرّض لأساليب التدريس في البحث الخارج إن شاء الله تعالى.

٩ ـ كما في مرحلة السطوح كذلك في مرحلة الخارج، يتعارف عادةً في الحوزات العلمية أن تكون للطالب حرية اختيار الأستاذ الذي يريد التلمّذ على يديه، إما من

خلال مرجّحات في الأستاذ نفسه عند الطالب كأسلوبه، أو وضوحه، أو علاقته الشخصية به، أو انسجام أفكاره، أو عمقه ودقّته، أو شموليّته وتتبّعه، أو.. أو لمرجّحات في مادّة الدرس نفسها، ككون الموضوع في فقه العبادات مثلاً والطالب يرغب في مثل هذا العنوان أو نحو ذلك.

والاختيار هنا لا يقف عند الطالب، بل يمتدّ إلى الأستاذ نفسه، فإنه حرّ أيضاً في اختيار الموضوع الذي يدرّسه والذي يراه أكثر فائدةً أو يرى نفسه فيه أكثر قدرةً ومكنة.

ولا تقف الحرية عند هذ الحدّ، بل توقيت الدرس وزمانه يمكن أن يكون بيد الأستاذ أو بيده مع الطلاب، ولا توجد جهة تلزمهم بوقت معيّن عادة، على خلاف الجامعات والأكاديميّات المعاصرة.

١٠ ـ من سمات البحث الخارج أيضاً ـ وهو ناتج عن تأثيرات مسألة الحرية ـ أنّ الطالب قد يداوم على حضور درس أستاذٍ واحد في الفقه والأصول طيلة فترة دراسته في البحث الخارج، وقد يجعل لكلّ مادّة درساً، وقد يتنقّل بين الأساتذة كل عام أو أقلّ أو أكثر، وهكذا قد يتغيّر طلاب الأستاذ الواحد خلال السنوات، وربما بقي منهم مجموعة مداومة لفترة طويلة..

١١ ـ يقيم بعض الطلاب أحياناً جلسات مباحثة فيما بينهم فيما أخذوه من الأستاذ؛ ليتداولوه ويتدارسوه ويتقوّوا على فهمه أو ابتكار الإشكالات عليه، وهذه المباحثات تعطي الطلاب قدرةً أكبر على الفهم والتعمّق وقدرة النقد والتحليل.

١٢ ـ لا يوجد صيغة رسمية للتخرّج من مرحلة البحث الخارج، لأنه إما أن يترك الطالب الحضور ويعود إلى بلده أو يتفرّغ للتدريس أو التبليغ أو غير ذلك،

وإما أن يتقرّب أكثر ـ علمياً ـ من الأستاذ وتكون له إمكاناته الخاصّة فيحصل بعد فترة معيّنة على إجازة اجتهاد من أستاذه.

وإجازات الاجتهاد قضيّة معقّدة بعض الشيء؛ حيث تختلف من أستاذ لآخر، فبعضهم متساهل في الأمر وبعضهم محتاط جداً جداً، وليست هناك صيغة موحّدة لو وفى بها الطالب حُكم له بإجازة الاجتهاد، بل القضية تتبع شخصية الأساتذة وسليقتهم وقناعاتهم من جهة ومديات علاقات الطالب بهم من ناحية أخرى، فلو كان شخصاً انعزالياً مثلاً لربما لم يعرفوه فلا يمنحونه إجازة اجتهاد وهكذا.

١٣ ـ تقسّم مرحلة الدراسات العليا عالمياً إلى ثلاثة اتجاهات:

الأول: الاتجاه الذي يرى أنّ مرحلة الدراسات العليا هي مرحلة بحثية خالصة، بمعنى أنها خالية تماماً من الجانب التعليمي، ولهذا لا يطلب من طلاب مرحلة الدكتوراه أيّ حضور لأيّ درس في الجامعة، وإنما تقتصر مرحلتهم هذه على تقديم أطروحة الدكتوراه التي تعبّر عن الجانب البحثي. وقد اختارت الكثير من الدول هذه السياسة في مرحلة الدراسات العليا.

الثاني: الاتجاه الذي يرى أنّ مرحلة الدراسات العليا هي مرحلة تعليمية بامتياز وخالية من أيّ جانب بحثي، تماماً كمرحلة الليسانس والبكالوريوس، وقد يقوم الطالب فيها بكتابة بعض الأبحاث الصغيرة أثناء طيّه للفصول الدراسية، وقد اختارت بعض الدول هذه السياسة في مراحل التعليم العالي.

الثالث: الاتجاه الذي يرى أنّ مرحلة الدراسات العليا هي مرحلة جامعة بين الجانب التعليمي والجانب البحثي، فيدرس فيها الطالب لفترة، ثم تخصّص الفترة الأخرى لتدوين أطروحة الدكتوراه، وهذا ما تختاره بعض الدول أيضاً مثل الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة.

وإذا أردنا أخذ دروس البحث الخارج في الحوزات العلمية، فإنّنا نراها أقرب إلى الاتجاه الثاني؛ لأنّ الطالب في هذه المرحلة يغلب عليه طابع أخذ الدروس وكسب المعلومات، وقلّما يكتب الطلاب أبحاثاً مستقلّةً لهم، نعم يمكن أن نعدّ مباحثاتهم وتدوينهم للدروس جانباً بحثياً مختصراً. كما أنّ بعض الطلاب قد يقومون بتدوين بعض الأبحاث الخاصة بهم في هذه الفترة، إما بالتنسيق مع الأستاذ أو بدون ذلك.

هذا عرض موجز للتعريف الإجمالي بواقع الدراسات العليا في الحوزات العلميّة، ولابدّ لنا هنا أن نبحث في صلب الموضوع، ونقسّم البحث إلى ثلاثة محاور هي:

١ ـ **المحور التعليمي** الذي نتحدّث فيه عن التدريس وأساليبه وضروراته ولوازمه من جهة، وعن المعلّم وسماته وخصائصه ووظائفه وواجباته من جهة ثانية.

٢ ـ **المحور الدرسي التعلّمي**، حيث نتحدّث عن أساليب الدراسة والتعلّم ولوازمه ومستلزماته تارةً، وعن وظائف الطالب والمتعلّم وخصائصهما تارةً أخرى.

٣ ـ **الإدارة التعليمية والحوزويّة**، وهنا نتحدّث عن دور الإدارة الحوزوية في تنظيم عمليّة التعليم والارتقاء بالطلاب إلى مستوى أفضل، وتوفير المناخات المناسبة لهم للإنتاج العلمي والفكري والبحثي.

المحور الأوّل: التعليم والتدريس، الأساليب والتصدّي

قلنا بأنّ الحديث عن التعليم يقع ضمن خطوتين: إحداهما في الأساليب والطرق واللوازم، والثانية في الأستاذ وسماته ووظائفه، ونذكر ذلك بإيجاز على الشكل التالي:

١. أساليب التدريس في مرحلة الدراسات العليا (البحث الخارج)

تتنوع أساليب التدريس في مرحلة البحث الخارج، تارةً من حيث الشكل والأسلوب، وأخرى من حيث المنهج والمضمون [١]، ونحاول هنا التعرّف على هذه الأساليب باختصار.

١.١. أساليب التدريس في مرحلة البحث الخارج من حيث الشكل

يمكن رصد أساليب التدريس في مرحلة البحث الخارج وتنوّعها لنكتشف أنها تقوم أو يمكن أن تقوم على أربعة أساليب وطرق، هي: ١ـ مركزية الطالب (المدرسة السامرائية). ٢ـ مركزية الأستاذ (المدرسة التقليدية). ٣ـ الجمع بين المركزيّتين المتقدّمتين. ٤ـ الأسلوب الجماعي.

أ. مركزية الطالب (أو المدرسة السامرائية)

يعدّ هذا الأسلوب من الأساليب التي اتبعها الميرزا الشيرازي الكبير (١٣١٢هـ) فترة تواجده في سامراء، ويقوم على طرح المسألة الفقهية أمام الطلاب، ثم يقوم الطلاب معه بالإدلاء بدلوهم في هذه المسألة باحثين بشكل جماعي كلّ ما يرتبط بها، من هنا تتوزّع الوظائف في هذا الأسلوب بين الطالب والأستاذ، فالطالب يقوم بالبحث وإثارة الأجوبة أو الإشكاليات وتتبّع النصوص والأسانيد وتحليل الأفكار والنظريات، فيما يقوم الأستاذ في البداية بطرح المسألة، ثم يشارك بين الفينة والأخرى في رأيه مثل سائر الطلاب، ثم يقوم في نهاية الجلسة

(١) راجع حول الأساليب: محمّد علي رضائي، أساليب الدراسة في الحوزات العلمية، عرض وتقويم، مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٣٥: ٢٥٧ ـ ٢٨٠.

باستخلاص النتائج وإعادة تنظيم الموضوع، ومن ثمّ الخروج بالاستنتاجات والخلاصات.

وقيمة هذا الأسلوب البحثي التدريسي أنه:

أولاً: ينمّي الطالب ويعطيه الثقة بنفسه، ويشعره بأنه مساهم في إنتاج الأفكار، ويخرجه من حالة التلقّي المحض إلى حالة الفعل والتأثير، الأمر الذي ينقله من رؤية الممارسة الاجتهادية إلى مرحلة تنفيذه بنفسه لهذه الممارسة، وهو ما باتت تؤكّده وتحث عليه الدراسات النفسية والتربويّة.

ثانياً: إنّ مشاركة عدّة أشخاص في العملية البحثية سوف تساعد في التوصّل إلى معطيات ونتائج أدقّ، وسينمو الحجم الكمّي للأفكار أيضاً من خلال طرح الأفكار المختلفة ومناقشاتها وتعدّد الاحتمالات المثارة في تفسير نصٍ هنا أو فكرة هناك.

ثالثاً: إنّ هذا الأسلوب يساعد الأستاذ على تقييم مستويات طلابه من خلال مشاركاتهم؛ لأنّ أسلوب التلقين لا يعطي الأستاذ صورةً واضحة عن درجات فهم طلابه أو مستويات تحليلهم، على خلاف هذا الأسلوب هنا فإنه يساعد بشكل أكبر.

إلا أنّ هذا الأسلوب التدريسي يحتاج ـ كي يترك تأثيراته الإيجابية ـ إلى بعض التنظيم والضبط، وذلك أنّ هناك مشاكل تنجم عن استخدام هذه الطريقة في التدريس:

١ ـ إنّ الموضوع الصغير عندما يدخل في بحثه عشرون شخصاً قد يطول الحديث عنه عدّة ساعات قبل أن تحسم الأمور، ولهذا يُنقل أنّ درس الميرزا الشيرازي كان يمتدّ أحياناً لسبع ساعات متواصلة، الأمر الذي يرهق الحضور

ويتعبهم، بل ربما يكون مؤثراً في حدوث فوضى في الأفكار وعدم قدرة على ضبط التحليل في خطوات محدّدة؛ لأنّ طريقة عصف الأفكار هذه قد تحكمها الفوضى في بعض الأحيان، الأمر الذي يفقد الطالب منهجية الخطوات ووضوح الرؤية.

٢ ـ إنّ مثل هذا الأسلوب قد ينفع لو كان عدد طلاب الدرس محدوداً، أما لو كان كثيراً بالعشرات أو المئات، فإنّ هذا الأمر سيحوّل الدرس إلى فوضى عارمة غير خلاقة، فيصبح من العسير الخروج بنتائج مفيدة فيه.

٣ ـ إنّ الدروس الحوزوية العليا قد يلتقي فيها ـ كما نعرف ـ أشخاص متعدّدون ومختلفون من حيث المستوى العلمي، فقد يشارك اليوم طالبٌ خرج للتوّه من مرحلة السطوح ومستواه العلمي متوسّط، وإلى جانبة طالب يدرس البحث الخارج منذ ست أو سبع سنوات، وقد يحدث أن يؤثر دخول طالب من النوع الأول في هبوط مستوى الدرس من خلال إثارة أفكار يعدّ أمرها واضحاً لسائر الطلاب، أو قد تضطرّ مشاركته لتوضيح قضايا كان يفترض أن تكون واضحة في مرحلة السطوح، كالفرق بين الحكومة والورود أو الإطلاق والعموم أو نحو ذلك، واحترام وجود مثل هذا الطالب قد يؤثر على مستوى الدرس عموماً ويظلم سائر المشاركين.

ولتفادي هذه المشاكل يمكن أن يصار إلى تنظيم الجلسة العلمية الدرسية بحيث تدور الدائرة مرّتين على الطلاب لكي يدلوا بدلوهم وتعليقاتهم، مع تحديد وقت معيّن للمداخلة والحرص على عدم الخروج عن الموضوع، وهنا أيضاً يمكن أن يلعب الأستاذ دوراً أساسياً في ضبط الجلسة الدرسية، كما يمكن مسبقاً وضع وقتٍ محدّد تقسّم حصصه على المشاركين، ويمكن توزيع جوانب البحث على الطلاب قبل يوم، فيتولّى أحدهم الجانب الأصولي والآخر الرجالي و..

ومهما سجّلت الملاحظات على هذا الأسلوب الدرسي، إلا أن فوائده تظلّ تطالب به، مما يجبرنا على التفكير في طريقة تجمع إيجابياته ولا تضرّنا مع ذلك سلبياتُه، وهذا ما حاول أن يفعله أصحاب الأسلوب الثالث كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ب ـ مركزية الأستاذ (أو الطريقة المدرسيّة)

هذا هو الأسلوب الذي مازال سائداً ومهيمناً على الحوزات العلمية في العالم، ومنها مدينتي: قم والنجف، ويقصد به أنّ محور الدرس الذي يتحمّل المسؤولية الكبرى هو الأستاذ، حيث يقوم بنفسه بتنظيم الدرس وتحضير مقدّماته وإعدادها، ثم يتولّى إلقاء الدرس بأكمله، ويكون هو الفاعل والمتحرّك والمؤثر فيما الطالب هنا هو المنفعل والساكن والمتأثر، وغاية ما يفعله الطالب أنه يستمع للدرس، ويكتبه أثناء إلقاء الأستاذ له.

وقد يحدث أن يشارك بعضٌ قليل من الطلاب عادةً في الإشكال على الأستاذ أثناء الدرس أو بعده مباشرةً، وهنا أيضاً تختلف طرائق الأساتذة وطبائعهم، فبعضهم يجيب على إشكال الطالب وبعضهم لا يجيب، وبعضهم يتجاوب فيما بعضهم الآخر ينهر ويقسو في الكلام، وبعضهم يستجيب ويقرّ بالإشكال وبعضهم ليس كذلك وهكذا..

ومن خصائص هذا الدرس وآثاره:

١ ـ أنّ الطالب مضطرٌّ للتعامل والتكيّف مع طريقة الأستاذ ولو لم تعجبه، فقد يطيل أو يختصر أو يعقّد البيان أو ينظّم أو لا ينظم الموضوعات، وليس أمامه سوى الرضا به أو الانتقال إلى أستاذ آخر.

٢ ـ قد لا يفهم الطالب بعض الأمور، فيكون تدخّله لفهمها محرجاً بالنسبة إليه، مما قد يؤدّي إلى وجود ثغرات في فهمه، وهذا ما قد يمكن جبره بالمباحثات الطلابية بعد ذلك.

٣ ـ عدم وضوح شخصيّة كثير من الطلاب بالنسبة لأستاذهم، لاسيما إذا كان الدرس كبيراً، وعدم قدرة الطالب على الشعور بأنّ الأستاذ يربّيه؛ لأن الغالب هو أنّ الأستاذ يعطي الدرس ويخرج.

وهذه الأمور يمكن تلافي بعضها على الأقلّ بتغيير بعض الأساتذة لطرائقهم أو استشارتهم لطلابهم في نقاط قوّة الدرس وضعفه كلَّ فترة، أو إفساح المجال للأسئلة الاستفهامية بعد الدرس أو في يوم محدّد من الأسبوع، أو الاقتراب في العلاقات الشخصيّة من طلابه.

ورغم بعض الثغرات في هذا الأسلوب وإمكان تلافي جملة منها، إلا أنّ قيمته أنّه يختصر الوقت وينظّم البحث ويقدّم كمّاً أوفر من المعطيات، وقد يقوم الأستاذ بتقديم مختصرات مطبوعة لدرسه كلّ يوم أو أسبوع بما يساعد الطلاب على فهم الدرس بطريقةٍ أفضل.

ج ـ أسلوب الجمع بين المركزيّتين (الأستاذ والطالب)

يذهب هذا الأسلوب إلى الجمع بين مركزية الأستاذ ومركزية الطالب معاً، من خلال تحويل كلّ درس إلى حصتين اثنتين، ففي الدرس الأول تكون المحورية لصالح الأستاذ انسجاماً مع مركزيّته، وهنا يكون الهدف استبداد الأستاذ بالدرس شرحاً وتوضيحاً وتنظيماً دون أدنى تدخل من الطلاب، بحيث يتركون إشكالاتهم أو ملاحظاتهم للمرحلة اللاحقة.

أما الدرس الثاني فيخصّص للطلاب كي يقوموا بإبداء الدرس مرةً ثانية وتكراره أمام الأستاذ، وهنا يتقوّى الطالب على البيان ويعمّق فهمه أمام الأستاذ وتنجلي الصورة له تماماً، لاسيما إذا كان حاله متوسّطاً.

وقد تمّ تداول هذا الأسلوب في الحوزات العلمية على نطاق محدود؛ إذ غالباً ما كان الطلاب يستعيضون عن الجلسة الثانية هذه بجلسة المباحثة التي كانوا يعقدونها فيما بينهم بحيث يستفيدون من بعضهم، لاسيما استفادة الضعفاء أو المتوسّطين من النخبة المتميّزة، ولعلّ عدم رواج هذا الأسلوب الجامع هنا ناتجٌ عن أنه يأخذ قدراً أزيد من وقت الأستاذ، والأساتذة الكبار غالباً ما لا تكون لديهم الفرصة الكافية لذلك؛ نظراً لانشغالاتهم الكثيرة، لاسيما لو تصدّوا للشأن العام أو للمرجعيّة الدينية.

وعلى أيّ حال، فإنّ التتبع التاريخي يبيّن لنا أنّ هناك عدّة طرق استخدمت داخل هذا الأسلوب فيما يخصّ جلسته الثانية، وأهم هذه الطرق هي:

١ـ **طريقة الآخوند الخراساني**، حيث كان الطلاب المتميّزون يكلَّفون من قبل الأستاذ بإعادة إلقاء الدرس مرّةً أخرى على سائر الطلاب والإجابة عن أسئلتهم وإشكالاتهم، ويقال: إنّ السيد البروجردي كان يحث على ترويج هذا الأسلوب في الحوزة العلمية في مدينة قم، كما شهدت النجف تطبيقاً متفرّقاً لهذه الطريقة، منها درس الشهيد الصدر، حيث يقال بأنّ السيد كاظم الحسيني الحائري كان يلعب هذا الدور أحياناً.

في هذا الأسلوب يمكن تخفيف الضغط عن الأستاذ لاسيما المتصدّي لشؤون أخرى، بيد أنّه يحتاج إلى توفّر طلاب متميزين حقاً في الدرس كي يتولّوا هذه المهمّة.

٢ ـ **طريقة السيد محمد باقر الدرجئي**، حيث يقال: إنه كان يلقي الدرس صباحاً في (مسجد نو) في إصفهان، ثم يعيده مرّةً أخرى في المساء.

لكنّ هذا ليس مساهمةً من الطالب إلا إذا جعل الدرس الثاني مفتوحاً للمناقشات أشبه بالطريقة السامرائيّة.

٣ ـ **طريقة المحقّق الإصفهاني (١٣٦١هـ)**، حيث كان يقوم قبل أيّام من الدرس بكتابته وتسليمه إلى الطلاب، فيقرؤنه ويطالعونه ويفهمونه، ويكون ذلك بمثابة الدرس الأوّل، ثم لما يحين موعد الدرس يلقيه عليهم وهم فاهمون له، ليكون ذلك تعميقاً وترسيخاً للدرس في أذهانهم.

وهذه الطريقة جيدة أيضاً، حيث يأتي الطالب معها إلى الدرس وهو مهيأ للتعمّق فيه، فبدل أن يُذهب طاقاته الذهنية في التمكّن من فهم مطالب الأستاذ أثناء الدرس، ها هو الآن يبذلها في ابتكار الإشكال على الأستاذ أو فهمه فهماً أعمق.

وقد سمّيت هذه الطريقة بهذا الاسم؛ لأنه يقال بأنّ أوّل من سنّ هذا الأسلوب هو الشيخ الإصفهاني في حوزة النجف، وهناك بعضٌ قليل جداً من الأساتذة اليوم يمارسون هذه الطريقة أيضاً.

ولعلّه يمكن أن ندرج طريقةً أخرى مقترحة هنا من قبل بعض الباحثين[1] قد تكون شكلاً آخر من أشكال طريقة المحقّق الإصفهاني، باتت ميسورةً اليوم، وهي أن يقوم الطالب باستماع أشرطة الأستاذ التي ألقاها في الدورة السابقة قبل الذهاب إلى الدرس، فيكون مستعداً لفهم الموضوع أكثر والإشكال عليه.

---

(١) المصدر نفسه: ٢٦٥.

لكنّ هذه الطريقة قد تنفع في الأصول دون الفقه؛ لقلّة تكرار الأساتذة أبحاثهم الفقهية، كما أنها تتوفّر لمن يعطي الآن دورةً ثانية، أما من يعطي دورةً أولى فيكون من العسير توفير ذلك لطلابه.

٤ ـ **طريقة السؤال والجواب**، بحيث يعقد بعد الدرس أو في وقتٍ لاحق لقاءٌ مخصّص لتساؤلات الطلاب وإشكالاتهم، شرط أن يكون صدر الأستاذ رحباً وكبيراً، ليجيب عن مختلف أنواع الطروحات والتساؤلات التي يقدّمها الطلاب، مهما كانت بالنسبة إليه سخيفةً أو ضحلة.

٥ ـ **ويمكن تصوير طريقة أخرى هنا**، وهي أن يطلب الأستاذ من أحد الطلاب بشكل متناوب أن يحضّر الدرس ويلقيه هذا الطالب، ثم يقوم الأستاذ بإلقاء درسه بعد ذلك أو في وقت لاحق، وإن كان هذا الأسلوب فيه بعض المصاعب من حيث إنّ بعض الموضوعات قد يحتاج في نفسه لعدّة دروس حتى يكتمل، فلو اكتفى الطالب بدرس واحد لبُتر البحث ولظهر ما يعطيه الأستاذ وفق ترتيبه الشخصي مغايراً لما يعطيه الطالب.

وعلى أيّ حال، فأسلوب الجمع بين المركزيّتين له فوائده التي تعطي الطالب وضوحاً في الفهم وتمكّناً من الإشكال أو تدرّباً على البيان، بحيث يؤهّله ذلك لمهنة التدريس لاحقاً، كما أنّ هذا الأسلوب يوضح ـ في بعض طرقه ـ للأستاذ أيضاً طاقات تلامذته وإمكاناتهم، ويضع الطلاب أمام مسؤوليّات جديدة.

إلا أنّ هذا الأسلوب يعاني أيضاً من بعض المشاكل والمعوقات، مثل احتياجه إلى وقت إضافي يحوي تكراراً، وربما لا تكون للأستاذ أو التلميذ الفسحة الكافية من الوقت لذلك، كما أنه يجعل الطالب المتوسّط يعتاد على تكرار الموضوع لفهمه واستيعابه، فيما نحن بحاجة إلى تدريبه على الفهم من المرّة الأولى.

د. الأسلوب الجَمَاعي

ويقصد بهذا الأسلوب أن يقوم مجموعةٌ من الطلاب بالبحث بشكل جَمَاعي عن مسألة فقهية أو أصولية أو.. ويناقشوا أبحاث الآخرين ويفنّدوا الأقوال، ثم يتبنّى كلّ واحد منهم رأياً، ثم يُصار إلى عرض ما أنتجوه في هذه اللقاءات البحثية على الأستاذ، لكي يقوم بتصويب ما يحتاج إلى تصويب، وبإرشادهم إلى نقاط ضعفهم وقوّتهم. وربما يصار إلى استخدام أسلوب البحث الجماعي دون حاجةٍ إلى الأستاذ.

إلا أنّ هذا الأسلوب يمكن التعليق عليه:

أولاً: إنه لا يتوفّر إلا للطلاب الذين قضوا فترةً من وقتهم في دراسة البحث الخارج، كي تكون لديهم المؤهّلات لخوض حوار علمي بحثي أو تشكيل خليّة عمل بحثية ناضجة. ومن الصعب أن يُطلب ذلك من الطلاب الذين التحقوا للتوّ بمرحلة الدراسات العليا، إلا إذا هُيّؤوا من قبلُ لذلك.

ثانياً: إنّ هذا الأسلوب قد يخسر الطالب معه الفوائد التي قد يكسبها من حضور درس الأستاذ ومراكمة الخبرة بذلك، حيث لن يشاهد أمام ناظريه حركة الاجتهاد وهي تمارَس بشكلٍ حيّ أمامه من قبل أستاذه الذي بلغ مرتبة الاجتهاد.

ثالثاً: لا يختلف هذا الأسلوب كثيراً عن أسلوب المدرسة السامرائية، بل يظهر أنّ الأسلوب السامرائي أفضل منه؛ لأنّ حركة البحث في الأسلوب السامرائي تقع أمام مرأى الأستاذ وتدخّله بين الفينة والأخرى وتصويبه الأمور، أما في الأسلوب الجماعي فإنّ الأستاذ غائبٌ عن الحضور، وهو لا يرى سوى أوراق الطلاب، ومن الممكن أن يكتب الطلاب أوراقهم بعد البحث والمداولة، كما من الممكن أن يكون بعض الطلاب أقدر من حيث البيان الشفاهي منه في مجال البيان التدويني فتختلّ رؤية الأستاذ له.

كما أنّ الأسلوب الجماعي يتطلّب من الأستاذ مطالعة البحث عينه مكرّراً مراتٍ عديدة بعدد طلابه، وهذا ما قد يستهلك وقتاً كثيراً، لاسيما وأنه قد يكون من الأساتذة الكبار أو المتصدّين للشأن العام.

من هنا، يُعتقد أنّ الجمع بين أسلوبي المدرسة السامرائية والجماعية يظلّ هو الأفضل نسبيّاً، لكن دون حاجة إلى مراجعة الأستاذ كلّ الأبحاث المكتوبة، فيجمع الطالب بين القدرة البحثية الشفوية والتدوينية، ويأخذ بالتدرّب على التصنيف الفقهي والأصولي بطريقة موسّعة واجتهادية.

هـ. الأسلوب الجامع المختار (هل يمكن الجمع بين الأساليب؟)

ومن خلال ما تقدّم، أعتقد أنه يمكن الجمع ـ إلى حدّ ما ـ بين الأساليب المختلفة المشار إليها، ونقترح هنا تقسيم مرحلة البحث الخارج إلى قسمين:

١ ـ **المرحلة التعليمية**، ويمكن أن تستمرّ من عامين إلى ثلاثة أعوام في الحدّ الأدنى، وتستخدم فيها الطريقة التقليديّة (مركزيّة الأستاذ)، شرط أن يطلب من الطالب فيها ـ أولاً ـ التدرّب على صياغة الأبحاث التي يلقيها الأستاذ في مجلس الدرس، إلى جانب ـ ثانياً ـ إلزامه بكتابة بحثين على الأقلّ سنوياً في المجال الأصولي والفقهي، مع إضافة ـ ثالثاً ـ تعيين بعض فضلاء الدرس العالي ـ إن لم يتمكّن الأستاذ نفسه ـ لإعطاء الطلاب المبتدئين في المرحلة العليا فرصةً أسبوعية لطرح إشكالاتهم واستفهاماتهم وملاحظاتهم التي خطرت ببالهم أثناء الأسبوع.

٢ ـ **المرحلة البحثية**، وتتلو تلك المرحلة، ولا يلزم الطالب فيها بحضور درس الأستاذ على الطريقة المتقدّمة، وإنما يُلزم بالطريقة السامرائية (مركزيّة الطالب) ولو بدرس أسبوعي مطوّل للأستاذ من جهة، إلى جانب طريقة البحث الجماعي من

جهة أخرى كما شرحنا قبل قليل.

وتستمرّ هذه المرحلة لعامين أو ثلاثة، بحيث يصبح المجموع خمس إلى ست سنوات، تتلوها أطروحة بحثية موسّعة يُلزم الطالب تقديمها وليس معها درس، ويشرف عليه فيها الأساتذة البارزون.

١.٢. أساليب التدريس في مرحلة البحث الخارج من حيث المضمون

وكما تتعدّد أساليب التدريس في الدراسات العليا (البحث الخارج) من حيث الشكل والصورة، كذلك نجد تعدّداً في الأساليب أيضاً من حيث المضمون والمحتوى، ويمكن تقسيم الدرس وفقاً لذلك إلى أقسام متعدّدة كثيرة، لكنّنا سوف نشير إلى أنّ الدرس الخارج ينقسم من هذه الزاوية إلى قسمين: الشكل الصياغي للمضمون، والمحتوى المنهجي له.

١.٢.١. الشكل الصياغي للمضمون (منهاجيات التصميم والتنظيم البحثي)

ونقصد به طريقة تنظيم الأستاذ لأبحاثه وأسلوبه في تناول الموضوعات وتقديم بعضها على بعض، وهنا نشاهد ـ استقراءً واقتراحاً ـ عدّة طرق وأساليب، أهمّها:

أ ـ ما يلاحظ عند بعض السابقين، كما تكشفه كتبهم التي عبّرت عن عصارة دروسهم، حيث يعتمدون على تحرير الأصل في المسألة، ثم يقومون بالتعرّض للأدلّة التي تقف على خلاف الأصل، فإذا بطلت كانت النتيجة على مقتضى الأصل، وإذا صحّت ولو بعضها كانت النتيجة لصالح ما صحّ من الأدلّة المحرزة.

والأصل هنا قد يكون أصلاً عملياً أو عدمياً لا ينتمي إلى مجال الأدلّة المحرزة، وقد يكون أصلاً لفظياً، بمعنى أنّ الأصلَ الثانوي في العقود الصحّةُ مثلاً فننظر في أنّ العقد الفلاني، هل هناك ما يوجب خروجه عن مقتضى الأصل هذا أم لا؟

ومن ميزات هذه الطريقة نزعتها التقعيدية وانطلاقها من مقتضى القواعد للنظر في الاستثناء، وهذا ما ينظّم الذهن ويوضح له أكثر فأكثر جهة البحث ومساراته، ويمكن أن نصطلح على هذا المنهج في تنظيم الأبحاث وتناولها بالمنهج البنيوي؛ لأنه ينطلق من البُنيات التحتية للموضوع.

ب ـ ما يلاحظ في طريقة السيد البروجردي وغيره، وتقع على العكس تماماً من الطريقة الأولى، حيث ينطلق الفقيه من الزاوية التاريخية للمسألة، فيعرض مسارها التاريخي والاتجاهات الفكرية التي فيها، ثم يذهب ناحية الأدلّة الاجتهادية المحرزة، فإن حُسم الموضوع في مرحلتها كان به، ولم تكن هناك حاجة للانتقال إلى المرحلة اللاحقة، وإلا تمّ الانتقال إلى بحث مقتضيات الأصول العملية والأدلّة الفقاهتية.

وميزة هذه الطريقة:

أولاً: إنّها تربّى الطالب على التتبّع التاريخي لكلّ مسألة، وتكوين وعي تاريخي بتطوّراتها وملابساتها، وتنمّي عنده حسّ الرجوع إلى المصادر الأصلية للآراء والنظريات كما يتطلّبه الدرس التاريخي في العلوم والنظريات. والبحث التاريخي له قيمته الخاصّة وفوائده الجمّة الوافرة التي تعرّضنا لها في محلّه[1].

من هنا نختلف مع أستاذنا الشيخ باقر الإيرواني في قوله بعدم الحاجة للارتباط بالكتب التراثية، وأنّ مراجعة كتب السيدين الخوئي والحكيم كافية لتحقيق هذا التواصل[2]، فإنّ مراجعة المصادر مباشرة تخلق صورةً مختلفة عن الأمور وتجعلنا نتثبت من واقع الأفكار والنظريات.

---

(١) انظر: حيدر حب الله، مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات: ٩١ ـ ١٢٤.

(٢) راجع الحوار الذي أجري معه، ونشر في مجلة فقه أهل البيت، العدد ٣٥: ١٨٧.

ثانياً: إنها توفّر الوقت على عكس الطريقة الأولى؛ لأنه إذا كان الدليل الاجتهادي متوفّراً فسوف يكون البحث التأسيسي في الدليل الفقاهتي تطويلاً للمسافة، وحيث إن المفترض هو البحث في الدليل الاجتهادي فإن لم يكن عدنا إلى الدليل الفقاهتي، كان الأنسب بالدرس أن يكون على هذا المنوال أيضاً، مع الإقرار بأنّ لهذا الأمر بعض الاستثناءات.

ثالثاً: إنها تربّي العقل الاجتهادي على التعامل مباشرةً مع النصوص والأدلّة، أي مع الكتاب والسنّة، بدل التعامل مع الأصول العملية والعدميّة وتحليلاتها.

ج ـ ما يلاحظ من طريقة الشيخ الخراساني والإمام الخميني والعلامة الطباطبائي وغيرهم، حيث يصار في البداية إلى معالجة الأدلّة مباشرةً بصرف النظر عن إقحام الأصل العملي وعدمه، فإذا فرغ الباحث والأستاذ من نظريّته وكوّن قناعاته، عاد هنا إلى آراء الآخرين لكي يعرّج على أهمّها ولا يضيّع الوقت فيها، فيسجّل على كلّ رأي إشكالاً أساسياً، وغالباً ما يأخذه من طبيعة استنتاجاته التي مرّت معه.

وتمتاز هذه الطريقة:

أولاً: بالاختصار الشديد مقارنةً بغيرها، وعليها بنى الشيخ الخراساني كتاب (كفاية الأصول) واختصر فيه جملة موضوعات، فهي لا تتعب نفسها بتتبّع كلّ قالٍ وقيل، ثم الردّ على هذا وذاك، وإنما تختار الزبدة وتواجه الأدلّة مباشرةً.

ثانياً: إنها تمتاز بأنّ الأستاذ فيها يحمل صفة القاطعية والموسوعيّة لو فرضنا أنّ بيان درسه مطابقٌ لكيفية وصوله إلى الفكرة، بل هي تربّى الطالب على ذلك، فهو أولاً يواجه الأدلّة ويحسم موقفه حتى قبل مطالعة نظر الآخرين، وهذه حالة لا تتوفّر للكثيرين، كما أنّ تنقّله بين الأدلّة المحتملة يحتاج إلى ذهن جوّال في الفقه

لمعرفة ما يمكن أن يكون دليلاً في هذه المسألة، لاسيما لو كانت من المستحدثات ومنتميةً إلى فقه النوازل.

ثالثاً: واستتباعاً للنقطة السابقة، قد يكون من فوائد هذه الطريقة أنّ الأستاذ ـ وكذلك التلميذ لو استخدم هذه الطريقة ـ لا يتأثر بأدلّة الآخرين ووجهات نظرهم وفهمهم للنصوص والقواعد، وهذا شيء جيد يعطيه المزيد من التجرّد والموضوعية وعدم التأثّر بقول زيد أو عمرو أو فهمهما أو حتى قول المشهور؛ لأنه يبحث موضوعه حتى قبل مطالعة الاتجاهات في المسألة.

رابعاً: يعاني هذا الأسلوب من مشكلة في بعض تطبيقاته، فإنه يحاول أن يبدأ من الصفر، والحال أنّه لو أخذ جهود الآخرين وبنى عليها وتجاوزها لربما كان أفضل حتى لا يصرف طاقاته في ابتكار ما كان قد ابتُكر من قبل، هذا لو فرضنا أنّه تجرّد كلياً عن ما كتب قبل ذلك، وقليلاً ما يحصل.

كما أنه لو بني على دليل حجية الشهرة الفتوائيّة أو موهنية الإعراض أو جابرية العمل، فإنه سيكون مضطراً أثناء البحث لمراجعة الآراء والنظريات والأدلّة، كي يحسم هذا الدليل أو ذاك نتيجة هذا التتبّع، ولعلّه يمكنه تأخير هذا الدليل إلى آخر الأدلّة، فتنخفض حدّة المشكلة.

د ـ ما يتداول عند البعض ـ ويُعرف بها في غير مورد السيدان: الخوئي ومحمد باقر الصدر في بعض كتبهما ـ من المرور بمراحل هي:

الأولى: بيان موضوع المسألة، وتفكيك الصورة، وتحرير محلّ النزاع وتمييزه عن موضوعات ذات صلة، وربما أحياناً التعرض لفروضها وحالاتها، وهذا هو البحث التصوّري في الموضوع.

الثانية: ذكر الأقوال في المسألة وبيان الاتجاهات، والنسبة بين هذه الأقوال،

وشرح عناصر الاشتراك والافتراق بينها.

الثالثة: بيان الأدلّة التي يذهب إليها كلّ فريق، وكذلك مناقشاتها وما قيل في ردّها أو تأييدها، مع تأخير الأستاذ القولَ الذي يراه هو بنفسه من بين الأقوال أو يختصّ به خارجها، سواء كانت هناك أقوال أو احتمالات.

الرابعة: بعد تفنيد الأدلّة والأصول التي استندت إليها الأقوال المخالفة لما يراه الأستاذ، يصار إلى ذكر القول المختار وبيان أدلّته، مع الشروع ـ أحياناً ـ بالضعيف منها وردّه، ثم ختم ذلك بالأدلّة القويّة المختارة.

الخامسة: بيان الإشكالات الواردة على الرأي المختار أو التي يمكن أن ترد عليه، ثم محاولة ردّها والدفاع عنه.

السادسة: بيان الثمرة العملية أو الآثار التي قد تترتّب على هذا الرأي المختار في موضوعات ذات صلة.

السابعة: تلخيص الأبحاث والخروج بنتائج ونهائيات.

وتمتاز هذه الطريقة التي قد تستخدم كلّ خطواتها أحياناً وبعضها أحياناً أخر بما يلي:

أولاً: إنها تعتمد الاستيعاب النسبي في الرصد والتتبّع للأدلّة والأقوال والآراء وتحليلها ومناقشتها، مما يجعل البحث طويلاً من حيث المدّة ومن حيث الكمّ، وهذا كما يمكن اعتباره عنصراً إيجابياً من حيث الدقّة والموضوعية والشمولية وعدم العجلة ولا الابتسار، قد يعتبر مضرّاً على مستوى التدريس؛ لما فيه من تطويل وإرهاق للطالب، لاسيما في بعض الموضوعات التي قد تطول كثيراً نتيجة غزارة الأفكار التي قدّمت فيها.

ثانياً: إنها تخلو من إيجابيات الطريقة الثانية المتقدّمة، عنيت الرصد التاريخي، فإنّ

رصد الأقوال وإن كان ضرباً من الرصد التاريخي لكنه لا يطابقه؛ لأنّ المهم في التتبّع التاريخي رصد السيرورة والصيرورة والتحوّل زمناً تلو الآخر، لا عرض الأقوال إلى جانب بعضها بصرف النظر عن ملاحظتها وهي تتحوّل تاريخياً.

هـ ـ من وجهة نظري الشخصية، أميل إلى اعتماد الطريقة الرابعة مع تعديلها:

١ ـ بالجانب التاريخي، كما تقدّم.

٢ ـ بعدم التعرّض للأدلّة التي باتت واضحة الضعف أو للمناقشات أو الردود التي يكون هذا حالها، دفعاً للتطويل والتكرار والعبثية. ومن المعروف أنّ الكثير جداً من الأدلّة القديمة باتت تُحسب اليوم واضحة الضعف، نظراً لتطوّر الفقه الإسلامي وعلومه.

وكذلك التخلّي عن الدخول في الزوائد البحثية غير الضرورية غالباً، كالغرق في التعريفات وما هو الجامع والمانع منها كتعريف الاستصحاب مثلاً، وكذلك الغرق في الفروع الجزئية غير المهمّة والتطويل فيها.

٣ ـ حُسن انتخاب المسائل والموضوعات للبحث أو للتدريس؛ فإنّ هذا ما يفيد في كسب الوقت واغتنامه وعدم تضييعه بموضوعات لم تعد لها فائدة أو بلوى اليوم، بل ليس فقط ترك الموضوعات غير الابتلائية كمباحث الظهار والرقيّة والعتق والكتابة والتدبير والتجارة بالعبيد والإماء أو أحكامهم وأحكام مناكحتهم مما لا يقتصر التعرّض له في المصنّفات الفقهيّة على أبوابه الخاصّة ككتاب العتق والتدبير، وإنما توجد له مسائل كثيرة مبثوتة في ثنايا الكتب الفقهية الأخرى مما ينبغي التنبّه له، ومباحث العبيد في كتاب المكاسب وفقه التجارات مثلاً كثيرة جدّاً يمكن استخراجها من (المكاسب) للشيخ الأنصاري على سبيل المثال..

ليس هذا فقط، بل المطلوب هو حاكمية منطق الأولويات أيضاً، فمباحث

الدماء الثلاثة مهمّة وابتلائية، لكن الأهم اليوم هو مباحث الفقه السياسي، وفقه الأسرة، وفقه الاجتماع، وفقه الدولة، ووفقه النظم الاقتصادية والجزائية والجنائية وغير ذلك.

وهكذا الحال في علم الأصول أيضاً، فإنّ بعض أبحاثه لم يعد محلّ ابتلاء المجتهد في الفقه والشريعة وإن كان في حدّ نفسه مفيداً، كالبحث عن تحديد هويّة الواضع للغة، وحقيقة الوضع وأنواعه، وجملة من مباحث حجيّة القطع، وموضوع علم الأصول، ومباحث الأمر بين الأمرين والجبر والتفويض والبداء والطلب والإرادة، وتعريف علم الأصول، والتجرّي، والانسداد[١]، و..

ولو كان محلّ ابتلاء فالمطلوب اليوم رصد ما هو محلّ أولوية، فإنّ عنوان محلّ الابتلاء محكومٌ لعنوان محلّ الأولوية، مثل: مباحث التعارض، وحجية الأخبار، ونظرية مقاصد الشريعة، والنظريات الجديدة في تفسير النص، وأصول فقه النظرية، ومباحث الثابت والمتغيّر، وقاعدة ما من واقعة إلا ولها حكم مع بيان شكل الشمول التشريعي، ودور العقل في الاجتهاد، وغير ذلك.

كما أنّ جزءاً من مشكلة هذه الموضوعات أنّ الكتب الأصوليّة مثلاً وقع فيها استطرادات، ينافي وجودها البحث العلمي الرصين، على حدّ تعبير بعض

---

(١) أشار لعدم ضرورة البحث في الانسداد بعض العلماء، مثل الشيخ محمد إسحاق الفياض، في حوار أجرته معه مجلة (حوزة وبجوهش) الفارسية، في عددها الخاص بحوزة النجف الأشرف: ١٠٠؛ كما جعل الشيخ محمّد إبراهيم الجناتي من الموضوعات التي لا فائدة منها أو هي قليلة الفائدة، كلاً من مباحث الشرط المتأخر والمشتق والاشتراك والحقيقة الشرعيّة ومقدّمة الواجب وبحث الضدّ واجتماع الأمر والنهي وأحوال الوضع واعتبارات الماهيّة والانسداد والوضع للمركّبات والمعاني الحرفيّة وغير ذلك، فانظر له: راهبردها وموانع بيشرفت نظام آموزشي وبجوهشي حوزه، مجلة فقه، العدد ٤٥: ٤٠ ـ ٤٣.

العلماء[(١)].

ومعايير الأولوية عدّة أمور:

المعيار الأوّل: أن يكون الموضوع محلّ ابتلاء في هذا العصر، مقابل ما لا ابتلاء به، أو مبتلى به بشكل نادر جداً كفروع العلم الإجمالي المبحوثة في الفقه في كتاب الصلاة، فهذه يندر الابتلاء بها نسبيّاً.

المعيار الثاني: أن يكون الموضوع مهجوراً في البحث الفقهي منذ زمن طويل، وقد طرأت عليه مصاديق ومستجدّات صارت تفرض إعادة النظر في الموضوع كلّه، كفقه الجهاد، وفقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفقه القضاء.

المعيار الثالث: أن يكون الموضوع في نفسه جديداً ومستحدثاً ولم يتم تناوله مطلقاً أو تمّ تناوله دون الحدّ المطلوب، مثل مباحث فقه البنوك والصرافة، وفقه البورصة، وفقه المستحدثات الطبية، وفقه العلاقات والقوانين الدولية، وفقه الشركات الحديثة و..

المعيار الرابع: أن يكون الموضوع قديماً أو يكون جديداً وبُحث فيه كثيراً، لكنّ للباحث والأستاذ رأيٌ جديد فيه يخالف الإجماع أو المشهور أو السائد أو يقدّم فيه إضافةً نوعيّة متميّزة غير موجودة في جهود من سبقه، إنّ هذا ما يعطي هذا الموضوع أولويّته في أن يطرح في الأوساط العلمية، كي يتم تناوله بالبحث والتقويم والنقد والمراجعة، بما يوجب ثراء الدراسات الفقهية والأصوليّة.

المعيار الخامس: أن يكون الموضوع إشكاليّاً سجّلت فيه انتقادات على الشريعة، مما يفرض إعادة تناوله مجدّداً مع استعراض هذه الانتقادات ضمن البحث العلمي،

---

(١) انظر: محمد اليعقوبي، المعالم المستقبليّة للحوزة العلميّة: ٢٠، نشر دار جامعة الصدر، العراق، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

ليجاب عنها بطريقة علمية تتعالى عن المنطق الجدلي أو الخطابي أو التعبوي.

٤ ـ وانطلاقاً من ذلك كلّه، يغدو من الضروري إجراء تحوّلين في تدريس البحث الخارج:

أحدهما: عدم الدوران حول متن معيّن، بحيث تُجَرّ جميع الأبحاث لانتهاج تبويب واحد وتقسيم واحد ومسار واحد لكلّ علم الفقه وأصوله؛ لأنّ هذا يعطّل إمكانية إبداع الأساتذة في مجال الهيكلة وتنظيم الموضوعات من جديد، آخذين بعين الاعتبار تطوّراتها في ذاتها وتطوّرات علم المناهج وأساليبها كذلك.

ثانيهما: عدم البقاء أسرى مفهوم الدورة الأصولية الكاملة فضلاً عن الدورة الفقهية؛ لأنّ منطق الأولويات يستدعي إمكانية أخذ ملفّات أصولية مهمّة اليوم وتطويرها دون حاجة إلى تناول كلّ الأصول من قبل الجميع على المستوى التدريسي، بل توزّع الملفات على اهتمامات الأساتذة.

٥ ـ تطعيم البحث بعناصر المقارنة، ليس فقط على مستوى الآراء الفقهية في المذهب الواحد، بل لدى المذاهب الفقهية والأصولية الإسلامية المختلفة من جهة ومذاهب الفقه الوضعي والقوانين العصرية العلمانية من جهة ثانية؛ فإنّ ذلك يفتح الأفق أولاً، وقد يجرّ إلى الاستفادة مما طرحه الآخر، أو إلى حضورنا في أوساطه بتناولنا ما طرحه بالنقد والتحليل ثانياً، مما يعيد الفقه إلى أروقة البحث الأكاديمي على جميع مستوياته.

١.٢.٢. البُعد المنهجي للمضمون (المضمون من حيث المحتوى والمنهج)

نقصد بهذا العنوان المنهجية المتّبعة في تدريس بحث الخارج من حيث خلفيّتها المضمونية والفكرية، وقيامها على رؤية اجتهادية في طريقة معالجة الموضوعات،

ويمكن تقسيم الطرائق هنا بعدّة تقسيمات لا مجال لحصرها ونكتفي بأبرزها:

التقسيم الأول: المضمون بين المنهج الفلسفي والمنهج العرفي

تنقسم مباحث الأصوليين والفقهاء باعتبار المنهج إلى قسمين:

أ ـ فبعضهم يميل إلى النظر إلى المباحث ـ لاسيما الأصولية ـ بعينٍ فلسفية عقلية دقيّة، ويطبّق فيها مناهج البحث الفلسفي والعقلي القائم على محاكمة الأمور الحقيقية، ويعرف المحقق الخوانساري (١٠٩٩هـ) صاحب كتاب (مشارق الشموس) بأنه من أوائل من أقحم القضايا الفلسفية والنزعة الفلسفية في الدرس الاجتهادي، وقد شهد هذا الاتجاه تطوّراً في عهد الشيخين: الخراساني والأنصاري، وبلغ ذروته مع المحقّق الإصفهاني.

وقد تعرّض هذا المنهج لانتقادات جوهرية عدّة لسنا بصددها الآن، لكن من أبرزها ما طرحه العلامة الطباطبائي، من أنّ الفقه والأصول من شؤون عالم الاعتبار، فيما القواعد الفلسفية من شؤون عالم الحقائق، ومن الخطأ المنهجي تطبيق قواعد أحد المدارين في مجال المدار الآخر. وكذلك الانتقادات التي سجّلها غير واحد كالعلامة السيّد محمد حسين فضل الله (٢٠١٠م) والشيخ الدكتور عبد الهادي الفضلي والشيخ الأستاذ باقر الإيرواني على مباحث الألفاظ في علم الأصول وعلى الفهم الهندسي للنصوص، حيث لا يمكن في مجال اللغة تطبيق قواعد عقلية ورياضية.

ب ـ ولأجل هذا النقد وغيره، مال فريقٌ آخر إلى اعتماد المنهج العرفي والعقلائي في معالجة الموضوعات الأصولية وفهم النصوص الدينية والابتعاد عن التفكيكات الذهنية الدقيقة.

ونلاحظ في دروس بحث الخارج تنوّعاً، ففيما نلاحظ شوقاً إلى نمط المعالجة العقلية عند بعض الأساتذة، نجد تأكيداً على منهج الفهم العفوي والعرفي عند آخرين.

ومن أكبر الأخطاء التي تعرّضتُ إليها في محلّه[1] أن يصار إلى احتكار مفهوم الدقّة العلمية، حيث يصوّر للطلاب أنّ المنهج غير الفلسفي هو منهجٌ سطحي وغير متعمّق ويفتقد إلى الدقّة والتركيز، وأنّ محل اجتهاد الفقيه هو ممارسته هذه الأساليب، مع أنّ أنصار الفريق العرفي إنّما لا يمارسون المنهج الدقي قناعةً، وليس ضعفاً بالضرورة.

وهكذا الحال على المقلب الآخر؛ حيث يجري التشكيك في أعمال أنصار المنهج الفلسفي، واتخاذ موقفٍ منها لمجرّد الإحساس بشكل من أشكال التدقيق فيها، مع أنّ في جهودهم الكثير من الفوائد والإيجابيات.

التقسيم الثاني: المضمون بين المنهج القرآني والمنهج الحديثي

تسود في أوساط دروس البحث الخارج طريقة الاجتهاد القائم على الحديث الشريف، حيث تكون الروايات هي المهيمنة والحاضرة بقوّة وفاعلية على الدوام، وإذا لم تكن موجودة فإنّ المهيمن هو الأصول العملية والعدميّة.

وتستخدم بعض الدروس القليلة منهج الاجتهاد القائم على القرآن الكريم، حيث تحاول أن تحصل على أكثر المعطيات من النصّ القرآني أو تحاول تحكيمه دائماً في البحث الفقهي والأصولي.

---

(١) حيدر حب الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ١: ١٨ ـ ٢٦؛ وانظر: علي المحمد علي، منهج التأليف الأصولي عند العلامة الشيخ عبد الهادي الفضلي، مقال منشور في كتاب قراءات في فكر العلامة الدكتور الفضلي: ٢٢٣.

ويرجع هذا الخلاف في الحقيقة إلى أواسط القرن العشرين، حيث ظهرت حركةٌ فكرية تنادي بالاهتمام المضاعف بالقرآن الكريم، وتتحدّث عن تغييبه في أكثر من مجال، وقد دعا هؤلاء العلماء إلى المزيد من تنشيط الدرس القرآني عموماً في الحوزات العلمية. وممّن قاد هذه الحركة العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (١٩٨١م)، وكان لهذه الحركة أعلامها ورجالاتها مثل الشيخ محمد جواد مغنية (١٩٧٩م)، والسيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ)، والسيد محمود الطالقاني (١٩٨٠م)، والشيخ الصادقي الطهراني (٢٠١١م)، والشيخ مرتضى مطهري (١٣٩٩هـ)، والسيد محمد حسين فضل الله (٢٠١٠م)، والسيد علي الخامنئي، والشيخ محمد مهدي شمس الدين (٢٠٠١م)، والشيخ محسن قرائتي وغيرهم.

ونتيجة هذه النهضة العظيمة، بدأ الفقه يتأثر بالموضوع القرآني، وكانت هناك مطالبات بالمزيد من استحضار النصّ القرآني في الاجتهاد الفقهي، وبالمزيد من الاهتمام بمجال فقه القرآن وآيات الأحكام[1].

وقد كتبت في الفترة الأخيرة جملة من الكتب في مجال فقه القرآن، منها ما كتبه العلماء والباحثون: محمد اليزدي، وباقر الإيرواني، وعباس علي عميد الزنجاني، ومحمد باقر البهبودي، وكاظم مدير شانه جي، ومحمد سعيد اللاهيجي، ومحمد باقر ملكي الميانجي، وغيرهم.

(١) ممّن انتقد غياب القرآن عن الحوزات العلميّة: العلامة الطباطبائي، والإمام الخميني، والسيد الخامنئي، والشيخ المطهري، والشيخ الصادقي الطهراني، والشيخ السبحاني، والسيد فضل الله، وغيرهم، فانظر ـ على سبيل المثال ـ: الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٧٦؛ ومجلة فقه أهل البيت، العدد ٣٥: ١٥٥ ـ ١٥٦؛ والفرقان في تفسير القرآن ١: ٣٣ ـ ٣٥؛ وده كفتار: ٢٢٠؛ وصحيفه امام ٢١: ٧٨، ٣٩٤، ٣٩٥.

كما حاول بعض العلماء جعل الفصول الأولى من أبحاثهم الفقهية مخصّصة لرصد الفقه القرآني في الموضوع الذي يبحثونه، ليكون هناك إطلالة على الموقف القرآني والصورة القرآنية منذ البداية بغية تحكيمها على سائر الأدلّة من الحديث والإجماع ونحو ذلك، ومن النماذج التي استخدمت هذه الطريقة ما جاء في كتاب (فقه الحج)[1] للسيد محمد حسين فضل الله، وقد حاولنا فعل ذلك في كتابنا المتواضع (فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)[2].

وأعتقد أنّ المنهج القرآني هو الصحيح، انطلاقاً من آراء جادّة في مرجعية القرآن في الاجتهاد الفقهي، وضماناً للمزيد من سلامة العملية الاجتهادية، شرط عدم الهدر غير المبرّر لسائر المصادر الاجتهادية من السنّة والعقل.. فلا إفراط ولا تفريط.

التقسيم الثالث: المضمون بين المسائل والقواعد والنظم والمقاصد

يختلف منهج دروس البحث الخارج ـ ولو نظرياً ـ على أربعة أنواع، هي:

١ ـ منهج فقه المسائل: وهو المنهج الغالب في دروس البحث في الحوزات العلمية منذ انطلاقة هذا النوع من الدروس، ويعتمد هذا المنهج على معالجة الموضوعات الفقهية بطريقة تجزيئية تلاحق الفقه والأصول مسألةً مسألة، وتمتاز هذه الطريقة بالدقّة وملاحقة الجزئيات الصغيرة، وتتبّع التفاصيل والإحاطة بها.

٢ ـ منهج فقه القواعد: وبالارتفاع قليلاً، يخرج الفقيه من دائرة التفاصيل

(١) محمد حسين فضل الله، فقه الحج ١: ١١ ـ ٦٨، بقلم: جهاد عبد الهادي فرحات، دار الملاك، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

(٢) حيدر حب الله، فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٣١ ـ ١٣٤، دار الفقه الإسلامي المعاصر، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

الموردية إلى دائرة القواعد الفقهية التي تتسم بشيء من الكلّية والانطباق في الحالات والموارد المتعدّدة. وكان أوّل ما ظهر فقه القواعد ـ إمامياً ـ بطريقة مستقلّة مع الشهيد الأول في القرن الثامن الهجري، لكنه ظلّ مهمّشاً لتُبحث بعض قضاياه داخل الفقه التجزيئي للمسائل، إلا أنّه ظهرت في القرن الأخير علامات اهتمام مجدّد بهذا النوع من مطالعة الفقه، حيث رصد تدوين عدد لا بأس به من الكتب في هذا السياق، مثل ما كتبه السيد البجنوردي، والشيخ الفاضل اللنكراني، والشيخ باقر الإيرواني، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والسيد المصطفوي، وآخرون.

إنّ مقتضى هذا المنهج أن نفهم الفقه بوصفه قواعد عامّة، وبعد تكوين مجمل القواعد يصار إلى ملاحقة بعض التفاصيل الجزئيّة التي تمثل استثناءات أو حالات منفردة، وهذه الذهنيّة تختلف عن حالة فهم الفقه من البداية بوصفه مسائل منفردة متفرّقة أشبه بجزر منعزلة عن بعضها.

٣ ـ منهج فقه النظريات والنُظُم: وهو المنهج الذي اقترحه السيد محمد باقر الصدر، ومارسه في كتاب (اقتصادنا)، إنّه منهج يرتفع بنا أكثر لمطالعة الفقه وفهم قضاياه، حيث يقوم بتجميع المسائل والقواعد معاً ليكوّن منها كلاً له أجزاء؛ ويمكن تسمية هذا المنهج بالمنهج التوحيدي والموضوعي مقابل المنهج التفكيكي والتجزيئي المعتمد في فقه المسائل.

ومما يؤسف له أنّ الحوزات العلمية لم تتلقّ أطروحة فقه النظرية كما يجب في مستوى الدروس العليا، ولعلّ من بين الأسباب صعوبة تدوين هذا النوع من الفقه وتدريسه، وعدم تكيّف الطلاب معه بعدُ، وحاجته إلى ذهنية ابتكارية في مجال التصميم البحثي تعيد هيكلة الموضوع وربط أجزائه المبعثرة في الفقه. كما أنّ هذا

الفقه يتطلّب إعادة تقسيم الفقه كلّه وتبويبه، وقد تحدّثنا في مناسبة أخرى[1] عن ضرورة التطوير في تبويب الفقه والرسائل العملية تبعاً لتطوّرات المعرفة والواقع معاً، فلا يصحّ جعل مستحدثات المسائل وقضايا البنوك مثلاً على هامش الرسائل العمليّة!

٤ ـ **فقه المقاصد والأهداف،** وهو الفقه الذي يحاول أن ينطلق من تحديد الأهداف والمقاصد التي وضعت لها التشريعات، ليحاكم سائر البنود التشريعية وفقاً للفهم المقصدي، وهو يعتقد بأنّ بالإمكان اكتشاف المصالح والغايات التي من أجلها شرّعت التشريعات في غير مجال العبادات، وأنّ فكرة غياب الملاكات والجهل المطبق بها يمكن تعقّلها في المجال العبادي أكثر منه في مجال المعاملات وقضايا العلاقات الشخصية والعامة، ويعدّ العلامتان محمد مهدي شمس الدين (٢٠٠١م) ومحمد حسين فضل الله (٢٠١٠م) من أبرز الداعمين لهذا الفقه إلى جانب سائر أشكال الدرس الفقهي، وإن كانت تطبيقاتهما له محدودة، كما أنّهما لم يقدّما نظريّة شاملة في هذا السياق، وإنّما مقترح ورؤية أوليّة تحتاج للمزيد من التنظير.

وإذا أردنا الإخلاص لهذا المنهج الفقهي، فلابد في كل بابٍ فقهي من مراجعة النصوص القرآنية والحديثية التي تتحدّث أو يُفهم منها الغايات التي جاءت الأحكام هنا لبيانها، أو تحليل ذلك تحليلاً عقلانياً، ليُصار بعد ذلك إلى الاجتهاد في المسائل أو القواعد أو النظريات، فيكون الهدف فكرةً حيّةً حاضرة دوماً في ممارسة العملية الاجتهادية.

وهناك جدل وإشكاليات فكريّة تواجه فقه النظريّة وفقه الأهداف والمقاصد

(١) انظر، حيدر حب الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ١: ٥٣ ـ ٥٤.

معاً، من أبرزها ظهور بعض أشكال التنافي بين فقه النظرية وفقه المسألة؛ لأنّ فقه النظرية يحتاج إلى نتائج فقه المسائل بحيث تكون منسجمةً مع بعضها، وقد يتوصّل فقيهُ المسائل إلى نتيجة ـ تبعاً للدليل ـ تُحدث خرقاً في الصورة الكلّية التي يريد فقيهُ النظرية التوصّل إليها، وقد انتبه السيد الصدر إلى هذه المشكلة، وحاول ردم الثغرات من خلال ـ مثلاً ـ الاعتماد على فتاوى الفقهاء الآخرين ولو كانوا أمواتاً، لأخذ ما يناسب سائر أجزاء الصورة الكبيرة منها.

وبصرف النظر عن المشاكل التي تواجه مثل هذه الحلول على الصعيد الاجتهادي، وتورّط المجتهد في ازدواجية العمل النظري، وأنّ مثل هذه الحلول تنفع وليّ الأمر أكثر مما تنفع المجتهد المكتشف للنظرية الإسلامية.. بصرف النظر عن ذلك إلا أنّ هذا يكشف لنا عن أنّ فقه النظرية عند السيّد الصدر جاء تالياً لفقه المسألة، بمعنى أنّه من تجميع نتائج فقه المسألة يولد فقه النظرية، فيكون هذا الفقه محكوماً لذاك الفقه، ومن ثم لا يبتعد كثيراً عن أسلوب الفقه الاجتهادي السائد.

أما فقه الأهداف فهو يختلف هنا؛ لأنه يحاول أن يحكم نفس عملية الاجتهاد في فقه المسألة وفقه القاعدة وفقه النظرية؛ لأنه يشكّل مساعداً في فهم النص والحكم معاً، ولهذا صاغ العلامة شمس الدين فقهه ـ نظرياً ـ بطريقة معاكسة لطريقة السيد الصدر، حيث ذهب إلى أنّ أدلّة الشرع على قسمين: أدلّة تشريعية عليا، وأدلة تفصيلية عادية، وأنّ الأولى تحكم الثانية، ففي المرحلة الأولى نحن نكتشف في الباب الفقهي أو في الفقه كلّه الأحكامَ الحاكمة المهيمنة ذات الطابع الكلّي غير المخصّص أو المقيّد، وهي التي تحدّد أساسيات الأهداف الضابطة لحركة التشريع، مثل مبادئ: الأخوّة الإسلامية، والعدل، والدفاع عن المجتمع الإسلامي و.. ثم نجتهد في سائر الأبواب والمسائل مستحضرين تلك الأدلّة العليا الكاشفة عن الأهداف،

لتصويب حركة الاجتهاد في التفاصيل، فلو جاء الاجتهاد التفصيلي بتشريع عدم الحقّ الجنسي للزوجة أمكننا تصويبه بطرح مستنده عرض الجدار؛ كونه يخالف الأدلّة العليا للتشريع والتي تعلن العدل أساساً، بعد فرضنا أنّ هذا الحكم التفصيلي يعدّ ظلماً من الناحية العقلائيّة والعقلانية للمرأة وهكذا.

وبهذه الطريقة نحن نهبط من الأعلى إلى الأسفل، على عكس طريقة السيد الصدر في فقه النظرية، ولهذا ترتفع من أمام الشيخ شمس الدين مشاكل الثغرات المشار إليها آنفاً، وذلك عبر ردمها بهذا الأسلوب.

لكن تبقى أمام فقه الأهداف والأدلّة العليا مشكلة التمييز بين أنواع الأدلّة الحاكمة والمحكومة، فما هي معايير التمييز؟ وكيف نعرف أنّ هذه الأهداف أو الأدلّة غير قابلة للتخصيص أو التقييد؟ وما هي الأسس التي نبني عليها مبدأ إمكانيّة اكتشاف الملاكات؟ وغير ذلك من الإشكاليّات والمنزلقات التي تحتاج نظرية فقه الأهداف ـ كما فقه النظرية من قبل ـ لتفاديها، ووضع حلول علميّة متوازنة لها.

التقسيم الرابع: المضمون بين الفقه المذهبي والفقه الإسلامي

الفقه السائد عند المسلمين ـ السنّة والشيعة ـ اليوم ومنذ زمن بعيد هو الفقه المذهبي، وهو الفقه المهيمن على دروس البحث الخارج أيضاً، ويعتمد هذا الفقه على رصد النظريات الداخل ـ مذهبية، وتتبع آراء علماء المذهب وأدلّتهم ومناقشاتهم، وأحياناً نادرة يعرّج على آراء فقهاء المذاهب الأخرى.

وقد اقترح بعض العلماء في الفترة المتأخّرة أن تصبح الدراسات الفقهية ـ ومن ثم دروس البحث الخارج ـ أوسع نطاقاً، بحيث يعالج الفقيه أو الأصولي أيّ مسألة من المسائل واضعاً أمامه التراث الإسلامي بمذاهبه. وكان من الروّاد الذين نظّروا

أو مارسوا هذه الطريقة، كلٌّ من العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين (٢٠٠١م) والعلامة الشيخ محمد إبراهيم الجناتي والعلامة الدكتور عبد الهادي الفضلي.

ولا يعني هذا المنهج أو الطريقة قبول ما في المذاهب الأخرى، وإنما إدخالها في المضمون الرئيس للدرس الفقهي والأصولي، ومناقشتها وتقويمها وتصويب ما صحّ منها، وإبطال ما يراه الفقيه والأستاذ باطلاً.

ونحن بدورنا نرجّح هذه الطريقة للبحث العلمي ولدروس البحث الخارج، وقد تحدّثنا عنها في مناسبة أخرى، ورأينا أنها تُطَوّر الفقه وتنمّيه وتوسّع أفقه بشكل جيّد.

ونكتفي بهذا القدر المختصر من الحديث عن أساليب التدريس في مرحلة الدراسات العليا (البحث الخارج) في الحوزات العلمية، سواء منها الحاصل والواقع عملياً، أم المرجوّ والمنشود والمقترح نظريّاً.

٢ـ وظائف أستاذ البحث الخارج، وأدواره وخصائصه

بعد أن انتهينا من الحديث عن أساليب التدريس في مرحلة البحث الخارج، من الضروري إكمال هذا السياق عبر الحديث عن المدرِّس نفسه في خصائصه وصفاته وأدواره ووظائفه التي لها علاقة بالجانب التدريسي، ولها تأثيرها المباشر وغير المباشر على الدرس والتدريس.

والحديث عن صفات الأستاذ ووظائفه يمكن أن يقسّم وفقاً لما يلي:

٢.١. الخصائص والمؤهلات

لابدّ أن تتوفّر في أستاذ الدراسات العليا بعض المؤهلات، وأهمّها:

أ ـ الكفاءة العلمية، فإنّ الأستاذ غير المتمكّن من المادّة التي يقوم بتدريسها سوف يسبّب ضرراً على طلابه، وعلى الطلاب الانتباه لتوفّر هذا الشرط في الأستاذ الذي يريدون اختياره، ومجرّد التصدّي لتدريس البحث الخارج لا يُثبت أنّ الأستاذ مؤهّلٌ لذلك، فقد يعتقد أنّه مؤهل فيما لا يكون في واقعه كذلك، سواء كان اعتقاده ناجماً عن مقدّمات تعذره فيما توصّل إليه وإن كان مخطئاً أم عن غير ذلك بحيث لا يكون معذوراً، لاسيما في ظلّ حركة الفوضى النسبية الموجودة اليوم في التصدّي لتدريس البحث الخارج، نتيجة فوضى التقويم وإشكاليات التقدير وإعطاء الشهادات اللازمة، حيث لا يوجد معايير واضحة ودقيقة ومجزّئة ومفروزة يمكن التقدّم من خلالها لتحصيل شهادة المؤهّلية العلمية للتدريس في مرحلة البحث الخارج.

وللخروج من هذا المأزق في ظلّ الوضع الراهن، يمكن اختبار أكثر من أستاذ لمدد زمنية بسيطة ومعقولة، ليتمكّن الطالب من المقارنة التي تسمح له باختيار الأستاذ، مضافاً إلى استشارة أهل الخبرة من الاتجاهات الفقهية المختلفة؛ لأنّ استشارة من هم منتمون إلى اتجاه واحد قد تُفقد الإنسان الوثوق؛ لأنّ التقديرات والتقييمات تتبع في بعض الأحيان الموقف من الشخص نفسه، فإذا انتمى إلى تيار فكري معيّن فمن الممكن أن يتمّ تشويه صورته أحياناً قربةً إلى الله تعالى، ولعلّ الطرفان يكونان معذورين أمام الله سبحانه.

ب ـ المهارة في التعليم والتدريس، وهذه نقطة جديرة أيضاً؛ إذ قد يكون الإنسان عالماً في نفسه لكنّ أساليبه في التربية والتعليم فاشلة تماماً، فقد يؤدّي اضطرابه في البيان إلى تشويش الطلاب، وقد تؤدّي سلبية أخلاقه إلى تضعيف همّتهم وإحباط عنفوانهم وهكذا. وهنا على الأساتذة الخضوع باستمرار لدورات تأهيلية مفيدة،

للأخذ بأسباب العصر في طرائق نقل المعلومات للآخرين وتربيتهم علميّاً.

ج ـ **المؤهلات الأخلاقية والسلوكية:** حيث لا تكفي المؤهلات العلمية والتدريسية، بل لابدّ أن يكون الأستاذ ذا أخلاق حميدة، لا أقلّ بما يتصل بقضايا التربية والتعليم، من الحلم وسعة الصدر مقابل الغضب والانفعال، ومن المحبّة والمودّة والابتسامة مقابل العبوس وتقطيب الحاجبين، ومن منح الثقة للآخرين بدل تحطيم ثقتهم بأنفسهم لإبراز نفسه أو غير ذلك، وتقبّل النقد والانفتاح عليه حتى لو كان من تلامذته بدل العناد والتعصّب والاستبداد بالرأي، وأن يملك أخلاقية البحث العلمي من الإنصاف والموضوعية وعدم التحيّز السلبي والعدل في الحكم والتماس العذر للآخرين، وعدم التكبّر أو الغرور والعجب بالذات حتى كأنّه لا يضاهى، فلابد أن يكون متواضعاً منكراً لذاته، كما لابدّ أن لا يميّز بين طلابه بطريقة غير موضوعية كاستخدام الأساس الأسري أو العشائري أو القبلي أو المناطقي أو الوطني أو القومي أو المذهبي أو السياسي أو الثقافي أو غير ذلك، واعتماد منطق الكفاءة في التقويم بدل منطق (الولاءات قبل الكفاءات)، الذي يفسد علاقات الطلاب ببعضهم أيضاً وينمّي الحسد بينهم، بل عليه أن يخلق في وسطهم جوّاً من المشاركة في قاعة الدرس وخارجها.

إلى غير ذلك من محاسن الأخلاق، كمصادقة طلابه ومساعدتهم خارج قاعات الدرس حيث يمكن، وأن يكون رحيماً ولا يكون جباراً عنيداً، يحبّه الطلبة ولا يخشون منه إلا لخشيتهم من الحقّ، وعليه أن يدرك أنّه ـ بوصفه أستاذاً ـ للتلامذة، لا أنّ التلامذة له.

ومن الموارد الأخلاقية اللازمة، احترام ما يطرحونه من أفكار أو تساؤلات، وعدم تحطيم معنوياتهم بالاستهزاء بما يقولون أو تسخيفه، فإنّ كلّ سؤال هو

محاولة للتفكير تستحقّ الاحترام والتقدير.

٢.٢.الأدوار والوظائف

تتعدّد أدوار الأستاذ ـ غير دوره التعليمي وما تقدّمت الإشارة إليه ـ نذكر منها بإيجاز:

أ ـ فهم الطلاب وتمييزهم، وهذه نقطة جديرة أيضاً حيث يمكن تحقيقها. ونقصد بها معرفة مستويات الطلاب الذهنية والفكرية ومديات رشدهم ونقاط قوّتهم وضعفهم، لكي يتمكّن من مخاطبتهم بالطريقة التي تستوعب اختلافهم أو ليتمكّن من مساعدتهم عبر كشف إمكاناتهم.

والنقطة المفيدة هنا هي أنّ إشراك الأستاذ للطلاب في الدرس عبر طريقة الجمع بين مركزية الطالب والأستاذ معاً، ستوفّر له معرفة مزاياهم خلال فترة الدراسة الطويلة، وعليه أن ينتبه إلى أنّ الذكاء ليس له شكلٌ واحدٌ محدّد يمكن اختباره فقط بعلوم مثل الرياضيات أو أصول الفقه مثلاً، بل لقد اكتُشفت له أشكال متعدّدة كالذكاء الاجتماعي والذكاء العاطفي، وعلى الأستاذ احترام هذا التنوّع، فقد يجد طالباً قويّاً في البحث الفقهي دون الأصولي أو في العقليات دون النقليات، والعكس صحيح، وهنا عليه أن يوجّهه بما ينمّي ويستثمر طاقاته الإبداعيّة، ولا يصرّ عليه في أن يبدع في غير الجهة التي يملك فيها ذكاءً وشوقاً.

ب ـ تحصيل الاستعداد للتغيير وامتلاك جهوزية التجديد، بمعنى أنّ التدريس يتطوّر مضموناً وشكلاً، وإذا لم يواكب الأستاذ هذا التطوّر ولم تكن عنده جهوزية التغيير في أساليبه، وكان متكبّراً على ذلك، فإنه سوف يراوح مكانه وسيفرض على الذين يحضرون حلقة درسه ذلك. إنّ التعليم ـ مثل الطبابة والصناعة ـ مهنةٌ أو

مهارة تتطوّر باستمرار، وعلى الأستاذ أن يسير مع هذا التطوّر الصحيح والعقلاني، ويكيّف نفسه معه لينمو وينمو معه غيره، ولا يعطّل حركة التقدّم والرقي، ومع الأسف فمازال الكثيرون في معاهدنا الدينية يرفضون هذا الأمر، ويقدّسون الطرائق القديمة، ويحكمون بالموت على الجديدة حتى قبل أن يطّلعوا عليها.

نحن لا ندّعي ضرورة اللحاق بكل أشكال التطوّر، بل لابد من درسه بتأنٍّ وعلمية، دون انحياز مسبق لا سلبي ولا إيجابي، لنتمكّن من تطوير ذواتنا نحو الأحسن دون تبعيّةٍ لأحد، وهذا يتم بالتعرّف على كلّ جديد وتطبيقه حيث يمكن، والخضوع لدورات المهارات وبناء الذات كلّ فترة؛ لمواكبة ما يستجدّ في العالم.

ج ـ إن ميزان نجاح الأستاذ يمكن تتبّعه فيما يلي:

١ ـ القدرة على جذب الطلاب لشخصه ولفكره.

٢ ـ القدرة على إدارة الصفّ وتوجيه التلامذة.

٣ ـ القدرة على إيجاد القدرة لدى الطلاب على السير في خطى الوصول إلى هدفهم.

٤ ـ امتلاك المهارات التعليميّة.

٥ ـ خلق السعادة والشوق في نفوس الطلاب بدل الكسل واليأس.

٦ ـ أن يملك رؤية جامعة تطلّ على الصف كلّه، وتلاحق الطلاب فرداً فرداً، كما تقدّم لهم أنموذجاً جذاباً في سعة العلم وحسن البيان وبناء الذات(١).

د ـ التركيز على صنع القدرة الفكرية عند الطلاب أكثر من مراكمة معلوماتهم كمياً؛ فالأستاذ الأفضل هو من يخلق في طلابه التفكير أكثر مما يضع فيهم العلم أو

---

(١) حول النقطة الأخيرة، راجع: روش تدريس: ١١٩ ـ ١٣٥، نشر سازمان حوزه ها ومدارس علمية خارج از كشور، إيران، ط١، ٢٠٠٢م.

يفكّر عنهم، من هنا نحتاج في مرحلة الدراسات العليا أن نفكّر في إعطاء الطالب مفاتيح الاجتهاد وامتلاك الرأي والإبداع في المجال الذي يتخصّص فيه، وهذا يحتاج إلى أسلوب خاصّ يجمع بين تقديم الفكرة وتثوير ذهن الطالب للتفكير فيها، ولا يصحّ مجرّد البحث النظري هنا، بل يحتاج الأمر إلى توجّه الطالب ناحية الجوانب العملية للأفكار وتطبيقاتها ليخلق في ذاته وعياً أكبر بها.

هـ ـ استخدام أسلوب المدح الذي يشجّع الطالب ويمنحه الثقة بنفسه، وأن يكون هذا المدح منطلقاً من إدراك موضوعي للأمور لا من مجاملات خادعة قد تضرّ بالطالب بدل أن تنفعه، وأما الذمّ فهو ضروري لكن بطريقة خاصّة ظرفاً ومكاناً وأسلوباً.

وفي هذا السياق تأتي إجازات الاجتهاد، حيث لابدّ من ضابط موضوعي لها يبتعد عن التساهل ولا يقترب من التشدّد، فالاجتهاد مكانةٌ علمية مرموقة ومقدّرة لكنها ليست نبوّةً ولا إمامة، فلا يصحّ الضنّ بهذه الشهادات عن أهلها أو إخضاعها لشبكات العلاقات والتوازنات السياسية والفكرية والاجتماعية.

المحور الثاني: التعلّم والدرس، الأساليب والوظائف

١ـ أساليب الدراسة في مرحلة الدراسات العليا (البحث الخارج)

التربية والتعليم عنوانٌ عام لا يقف عند فعل التدريس من قبل المعلّم، بل يحتاج لكي يكتمل إلى فعل الدرس والتعلّم من جانب الطالب والمتعلّم، وقد تحدّثنا فيما سبق عن التدريس والمدرّس، ونحاول هنا أن نتحدّث باختصار عن التعلّم والمتعلّم، ونشرع ـ بحول الله تعالى ـ بالحديث عن طرق الدرس وأساليب الدراسة

التي لابدّ أن يعرفها الطالب ويمارسها، ويمكن تقسيم أساليب الدراسة إلى أشكال متعدّدة، أبرزها:

١.١. الدراسة المسبقة القبليّة

نقصد بهذا النوع من الدراسة أنّ الطالب يركّز جهوده قبل حضور الدرس، لكي يكون الدرس بالنسبة إليه مساحةً للتفكير والتعمّق أكثر منه للفهم والاستيعاب فقط، وذلك كما يلي:

أ ـ المراجعة المسبقة للموضوع الذي سوف يتداوله الأستاذ في الغد أو في الأسبوع المقبل، فيقوم الطالب بتتبّع الموضوع في مصادره، لاسيما تلك التي يعتمدها الأستاذ عادةً، ويحاول فهم الموضوع واستيعابه لوحده، بل وتكوين قناعة فيه.

ب ـ في بعض الأحيان، قد لا يتمكّن الطالب من الاكتفاء بالمراجعة المسبقة، فيحتاج إلى عقد لقاء طلابي يومي لمدارسة ما سوف يأتي من الدروس، وتكون هذه المباحثة المسبقة بمثابة المُعين للطالب على المزيد من التعمّق في الموضوع.

ج ـ قد يحتاج الطالب لحصر الموضوع إلى تدوين ما توصّل إليه أو حلّله، ولو على شكل (رؤوس أقلام)؛ كي يكون الموضوع تحت هيمنته.

د ـ حضور الدرس بشكل واعٍ نتيجة المراحل الثلاث المتقدّمة، أو لا أقلّ أولاها، ومن ثم سيكون الدرس بنفسه مادّةً لتأمّلٍ جديد، فيسجّل فيه الإشكالات ويخوض في المناقشات مع أستاذه.

هـ ـ إعادة تقييم الذات بعد الدرس، عبر المقارنة بين ما كتبه الطالب مسبقاً وما قدّمه الأستاذ بعد ذلك من عرض ونقد وتحليل.

و ـ كتابة الدرس مدوّناً فيه رأي الأستاذ وإضافات الطالب أيضاً، سواء كان متفقاً عليها بين الطرفين أم موضع خلاف.

هذه الطريقة في الدرس يمكن تقويمها على الشكل التالي:

أولاً: إنها قد تكون صعبةً لطلاب السنة الأولى، لكنّها ستكون أكثر سهولة فيما بعد؛ لأنّ الطالب سيكون قد خَبُر كيفية البحث والمراجعة واطّلع على المصادر والمنجزات في موضوعات البحث، وهنا تظهر قيمة التطوير في مرحلة السطوح، فكلّما كانت مواكبةً للعصر استطاعت تهيئة الطالب لمثل هذه المرحلة.

ثانياً: قيمة هذه الطريقة أنها تدرّب الطالب على فعل البحث والتحقيق والاجتهاد، دون أن يسبقه ما يراه من أستاذه، والأفضل في الأمر هو عنصر المقارنة حيث سيقارن الطالب بين ما أتى به بنفسه من ملاحظات وتحليلات وفهوم وانتقادات، وما رآه بعد ذلك في مجلس درس الأستاذ، فكلّما اقترب من الانتباه مسبقاً لما أثاره الأستاذ بعد ذلك ازداد إحساسه بالثقة بالنفس وتقديره لإمكاناته الذاتية.

ثالثاً: التدرّب على الكتابة وإتقان أساليب التدوين الفقهي والأصولي و.. سواء ما يدوّنه قبل حضور الدرس أم بعده.

رابعاً: تنشيط القدرة النقدية في الدرس، بدل خمول الذهن بالاعتماد على حالة الفهم والتلقّي، وهذا ما سيرتدّ إيجاباً على الدرس كلّه وعلى سائر الطلاب، بل إنّ الفائدة التي سوف يجنيها الأستاذ نفسه من قبل هذا الطالب قد لا تقلّ أحياناً عن الفائدة التي يحصل عليها الطالب من الأستاذ. والقدرة النقدية أو مهارة النقد الاجتهادي بالغة الأهمية، كما هو جليّ.

ولعلّ هذه الطريقة في الدراسة هي أفضل الطرق أو من أفضلها، وقد نصح بها

جمعٌ من العلماء، منهم الإمام روح الله الخميني، حيث ينقل الشيخ محمد المؤمن أنّ الإمام الخميني كان يقول لطلابه في درسه الذي كان يلقيه في مسجد (سلماسي) في مدينة قم: لو أنكم تحضرون هذا الدرس عشرين عاماً بهذا الشكل فإنكم لن تصلوا إلى أيّ نتيجة، إلا إذا طالعتم الدرس مسبقاً واخترتم أحد الآراء فيه[1].

وإذا ما واجه الطالب الجديد في مرحلة الدراسات العليا صعوبةً في البداية، فبالإمكان أن يستعين بمباحثة مسبقة أو بأفاضل الطلاب معه في الدرس أو قد يستعين بالأستاذ نفسه، وبإمكان الأستاذ هنا ـ بل من الضروري له ـ أن يرشد الطلاب بدايةَ كلّ محور إلى مواضعه ومصادره وعناوين الأبحاث القادمة، حتى يتسنّى لهم تطبيق هذا الأسلوب في دراستهم.

٢.١. الدراسة الموازية

نقصد بهذه الطريقة ما يمارسه بعض الطلاب في مرحلة الدراسات العليا، من عدم حملهم قبل شروع الأستاذ في الدرس أيّ صورة تُذكر عن الموضوع؛ لأنهم لم يحضّروا الدرس قبل الحضور في مجلس الأستاذ، غاية ما في الأمر أنهم يحضرون الدرس، وبعضهم قد يكتبه أثناء إلقاء الأستاذ للدرس وبعضهم قد لا يكتب شيئاً أيضاً ويكتفي بالسماع أو الاستماع.

وهذه الطريقة هي أسوأ الطرق في دراسة البحث الخارج، ويمارسها بعض الطلاب الذين إما أن يكونوا كسولين من البداية أو يعانون من إحباط وفقدان الشهية إزاء الدرس عموماً لأيّ سببٍ كان. ومشكلة هذه الطريقة أنها تفتقر إلى

---

(١) انظر: محمد علي رضائي، أساليب الدراسة في الحوزة العلمية، مصدر سابق: ٢٧٥.

متابعة من الطالب قبل الدرس وكذلك بعده، فهو لا يقوم بمراجعة ما كتب أو المباحثة فيه أو نحو ذلك، وكأنّ الدرس هو لحظة زمنية محدودة تنتهي في وقتها المعيّن، ولذلك لا يبقى في ذاكرة الطلاب هنا أيّ شيء يذكر، كما أنّ الطالب لا يستفيد بهذه الطريقة من فنّ الاجتهاد والنظر.

وحتى لو قدّم الطلاب امتحاناتهم آخر السنة مثلاً، فإنّ مراجعاتهم للنصوص التي كتبوها لن يكون لها كثير فائدة؛ لأنها مراجعات مستعجلة تهدف لترسيخ الأفكار بشكل مؤقّت، أي إلى أن ينتهي موعد الامتحانات، ومن ثم لا يبقى شيء يُذكر بعد ذلك.

ولمواجهة هذا النمط المستشري في الوسط الطلابي الحوزوي ـ وكذلك الجامعي في البلدان الإسلاميّة على مستوى العلوم الإنسانية على الأقلّ ـ يمكن الاشتغال على رفع المعوقات أمام الطلاب وتوفير سياسة تشجيعية أمامهم، ووضع مشرف أسبوعي لمتابعة دروسهم معهم، الأمر الذي يضطرّهم إلى أخذ الأمور بجدّية أكبر، والأستاذ هنا نفسه يلعب دوراً في هذا المجال. لكن الأهم هو وضع سياسات استراتيجية لرفع حماسة الطلاب للمشاركة في الدرس وعشقه والميل إليه.

٣.١. الدراسة اللاحقة البَعديّة

يكاد هذا الأسلوب في الدراسة يكون هو الشائع بين الطلاب في الحوزات العلمية، وهو يقوم على عدم وجود أيّ جهود من الطالب تسبق الدرس، لكنّه أثناء الدرس يهتمّ به ويكتبه، ثم يكمل اهتمامه هذا بعد انتهاء الدرس.

وتختلف طرق الطلاب فيما يقومون به بعد انتهاء درس الأستاذ، وذلك كما يلي:

أ ـ فبعضهم يقوم بمراجعة ما كتبه في المنزل كلّ يوم، ويكتفي بذلك.

ب ـ وبعضهم الآخر يضيف إلى المراجعة إجراءَ مباحثة طلابية في متن الدرس المكتوب لديهم والذي أخذوه صباحاً مثلاً، وغالباً ما يكون الهدف من هذه المباحثة تعميق الطلاب لفهمهم ما جاء في درس أستاذهم، وفي بعض الأحيان يتعدّى الأمر إلى مجال النقد والإشكال أو مراجعة بعض الكتب والمصادر حيث يلزم.

ج ـ ويترقى فريقٌ ثالث، فيضيف إلى المراجعة والمباحثة، رجوع الطالب إلى المصادر التي اعتمدها الأستاذ وتحقيقه في الموضوع، ووصوله إلى رأي يختاره في المسألة، قد يدّونه على هامش درس الأستاذ الذي كتبه.

وهذا الأسلوب في الدراسة أفضل بكثير من الأسلوب الثاني؛ لكنّ مقارنته بالأسلوب الأوّل تؤدّي إلى ترجيح ذاك عليه، والسبب في ذلك أنّ الطالب في هذا الأسلوب (الثالث) مهما فعل سيظلّ غير قادر على التعرّف على ذاته من خلال المقارنات التي أشرنا إليها سابقاً، كما لن يعطي لنفسه فرصة البحث والتنقيب دون معونة الأستاذ، وكذلك سيكون حضوره للدرس هناك حضوراً واعياً نقّاداً فيما سيظلّ حضوره هنا للفهم والأخذ والتلقّي.

ويمكن لنا اقتراح طريقة جديدة تقوم على التفصيل، وهي:

٤.١. الطريقة الجامعة

ونقصد بها الأسلوب الذي يختاره الطالب بما يتناسب مع ما اخترناه في الأسلوب الأرجح في التدريس، بأن نقسّم البحث الخارج إلى مرحلتين:

المرحلة الأولى: تعليمية، يستخدم فيها أسلوب الدراسة اللاحقة البَعدية بأعلى

مراتبها، مع الإلزام بكتابة بعض الأبحاث في كلّ سنة. وتستمرّ هذه المرحلة إلى ثلاث سنوات كحدّ أقصى.

المرحلة الثانية: بحثية، وتستخدم فيها الدراسة المسبقة القبلية، والتي يكون الطالب قد تأهّل لها، لتستمرّ معه ما بين عامين إلى ثلاثة أعوام.

مستلزمات الطريقة الجامعة

وحيث إنّ أساليب الدراسة تحتوي ـ كما رأينا ـ على بعض الطرق المستخدمة في مرحلة البحث الخارج، كان لابدّ لنا من تناول هذه الطرق، وهي: كتابة الدرس، والمباحثة.

أ ـ كتابة الدرس (أو التقرير)

كتابة دروس أساتذة البحث الخارج من قبل الطلاب من الظواهر المشهورة في الحوزات العلمية، حتى عدّت مبدأً في حفظ الدروس، فقيل: ما كتب قرَّ، وما لم يُكتب فرَّ. وهناك من يرى أنّ أوّل من استخدم هذه الطريقة هو السيد جواد العاملي ـ صاحب كتاب مفتاح الكرامة ـ والمتوفى عام ١٢٢٦هـ، حيث قام بكتابة دروس أستاذه السيد بحر العلوم (١٢١٢ أو ١٢١٣هـ).

وتعدّ طريقة التقرير هامّة جداً بالنسبة للطالب في المراحل الأولى ـ بالحدّ الأدنى ـ من دراسته العليا؛ إذ تنمّي فيه قدرة البيان الفقهيّة والأصوليّة، وتنشّط ذاكرته وتمكّنه أكثر فأكثر من هضم المطالب الواردة في الدرس. كما أنها مفيدة جداً للأستاذ عندما لا تتوفّر له الظروف لكتابته لأبحاثه ونشرها، ولهذا يعود الفضل في اشتهار ونجاح وقوّة مرجعيّة السيد الخوئي (١٤١٣هـ) إلى جملة من أفاضل طلابه الذين

ساهموا في نشر فكره عبر عشرات المجلّدات التي احتوت تقريرات درسه. نعم، بعض الأساتذة يحبّ أن يكتب بحوثه بنفسه، وقد اشتهر بذلك المغفور لهما السيد محسن الحكيم (١٣٩٠هـ) والشيخ جواد التبريزي (١٤٢٧هـ).

وهناك عدّة طرق في كتابة الدروس، أو ما يعرف بظاهرة التقريرات، وهي:

الطريقة الأولى: أن يكتب الطالب تمام الدرس أثناء إلقاء الأستاذ، وهنا إذا كان الأستاذ بطيئاً في الكلام أمكن للطالب تغطية درس الأستاذ بأكمله عادةً فيكون أشبه بالشريط (الكاسيت) الذي يضبط كلّ ما يقوله الأستاذ. أما إذا كان الأستاذ سريعاً فإنه يصبح من العسير على الطالب تغطية كلّ ما يقوله الأستاذ، فيستعجل في الكتابة، وقد يوجب ذلك تشوّشاً في تدوين الدرس.

هذه الطريقة غير مجدية كثيراً رغم أنها الطريقة السائدة في الحوزات العلمية؛ لأنها:

أولاً: تحوّل الطالب إلى متلقٍّ يستعجل لكي يضبط ما يقوله الأستاذ.

ثانياً: إنها تقدّم لنا في الغالب نصّاً خطابياً عندما تنقل بيانات الأستاذ، وهذا النصّ الخطابي يجب أن نحوّله إلى نصّ كتابي لكي يصبح وثيقة مدوّنة.

ثالثاً: إنها توجب الاضطراب في العادة، لاسيما إذا كانت للأستاذ استدراكات على ما مضى.

ولعلّه من هنا ينقل عن الشيخ محمد الفاضل اللنكراني (١٤٢٨هـ) الاعتقاد بعدم جدوائيّة هذه الطريقة، وكذلك هو رأي الشيخ بشير النجفي[1].

الطريقة الثانية: أن يقوم الطالب في مجلس الدرس بتدوين أساسيات الأفكار

---

(١) راجع الحوار الذي أجرته معه مجلّة (حوزة وبجوهش) الفارسية، في عددها الخاص حول النجف الأشرف: ١٣٠.

ورؤوسها التي يطرحها الأستاذ، على شكل خلاصات مكثفة وموجزة، مما يسمح له بالوقت الكافي للتفكير فيما يقوله الأستاذ.

وهذه الطريقة أفضل من سابقتها، غير أنها لوحدها تفقد الطالب قدرة صياغة التقريرات والبحوث بشكل مدوّن قابل للنقل إلى الآخرين، مع أنّ هذا الأمر يظلّ حاجة ماسّة عندما لا يتوفر للأستاذ مجال نشر دراساته، فيقوم الطلاب بمساعدته في ذلك من خلال نشر تقريرات درسه، الأمر الذي لا تكفي معه مدوّنات الاختصار التي يكتبها الطالب أثناء الدرس.

نعم، هذه الطريقة تكفي لإجراء ما تقدّمت الإشارة إليه من مقارنات بين ما حقّقه الطالب من بحوث قبل الدرس وما ألقاه الأستاذ.

الطريقة الثالثة: أن يقوم الطالب بكتابة الدرس كاملاً بعد عودته إلى المنزل، وذلك من خلال طرق أربعة:

أ ـ الاعتماد على حفظه فقط، فيقوم بإعادة تشغيل شريط ذاكرته ليستذكر كلّ ما جاء في الدرس ثم يقوم بصياغته في منزله.

ولكنّ هذه الطريقة، التي سمعنا استخدامها من بعض تلامذة السيد الشهيد الصدر ممّن كتب تقريرات بحوثه الأصولية، تعاني من خطر كبير، وهو عدم الدقّة وفوات بعض الأفكار التي يمكن أن يكون قد أثارها الأستاذ وتحظى بأهميّة فائقة رغم كونها جزئية وتفصيلية. إلا إذا كان الطالب فائق الذكاء وعجيب الحافظة.

ب ـ الاعتماد على الخلاصات التي كتبها في الدرس، لتكون مثيراً لذاكرته في إعادة صياغة البحث صياغةً نهائية تدوينية.

وهذه الطريقة من أفضل الطرق التي تسمح للطالب بكسب وقته وإمكاناته في الدرس وبعده.

ج ـ الاعتماد على ما كتبه رفاق الدرس من خلاصات أو مدوّنات، ليعيد الطالب صياغتها، دون أن يكتب شيئاً بنفسه من البداية.

وهذه الطريقة غير سليمة من ناحية الأمانة ما لم يصرّح بالمصدر، لاسيما أيضاً عندما لا تكون تلك المدوّنات مضمونة الدقة والوضوح، كما أنّها تفقد الطالب قدرة ضبط أصول الأفكار في مجلس الدرس.

د ـ الاعتماد على وسائل ضبط الصوت التي تسمح بإعادة استماع الدرس مرةً أخرى لتكون كتابة التقرير في المنزل دون الدرس.

وهذه الطريقة، رغم أنها توفّر الدقة حيث يمكن التحكّم، لكنها توجب الخمول للذهن والذاكرة حيث تعوّدهما على الاستماع مرّتين للفكرة بغية هضمها وتدوينها، كما أنها تحوّل المتن المكتوب إلى أشبه بالنصّ الحرفي وإن أمكن تفادي المشكلة الأخيرة، كما أنها توجب تضييع الوقت بالاستماع مرّتين للدرس، وإن كانت جيّدة في المراحل الأولى حيث يشعر الطالب بصعوبة التقرير المباشر.

الطريقة الرابعة: أن يقوم الطالب بتدوين خلاصات الدرس في المنزل دون تدوين أيّ شيء في أثناء الدرس نفسه.

وقد اتضح حال هذه الطريقة ممّا أسلفناه في الطرق السابقة.

الطريقة الخامسة الجامعة: من هنا، فنحن نرجّح للطالب في السنة الأولى أن يستخدم الطريقة الأولى، مستعيناً بأدوات ضبط الصوت، ثم يعمد إلى اعتماد طريقة الخلاصات في الدرس والتدوين الكامل في البيت، ونرى أنّه يمكنه التحرّر من التقريرات نهائياً بعد تجربة أربع سنوات إذا أثبتت نجاحها، ليكون تفرّغه الرئيسي لمدوّنات نفسه وبحوثه.

هذا، ولابد في كتابة التقرير من الانتباه لبعض الأمور:

١ ـ تخريط البحث وتصميمه، حيث قد يتمكّن الطالب من هيكلة دراسة سنة كاملة هيكلة تقترب من النمط التدويني على شكل فصول ومباحث، لاسيما عندما يبتعد الأستاذ عن ذلك باعتماده على متن لا يفي بهذه الحال، مثل كثير من مواضع متن العروة الوثقى للسيد محمد كاظم اليزدي (١٣٣٧هـ).

إنّ تخريط البحث وتصميم هيكلٍ جديد له يوسّع أفق الطالب وينظّم تفكيره ويخلق عنده قدرات إبداعية.

٢ ـ التوثيق، فعلى الطالب أن يراجع المصادر حيث يحيل الأستاذ، فلو ذكر الأستاذ رأياً للميرزا النائيني (١٣٥٥هـ) مثلاً، فعلى الطالب البحث للوصول إلى مظانّ هذا الرأي ومطالعته بنفسه، ليقارن بين فهمه لنصّ النائيني وفهم أستاذه، وقد تختلف النتائج وقيمة الإشكالات تبعاً لاختلاف فهم نظريات الآخرين. وهذا ما سوف يمرّن الطالب على الرجوع للكتب والمصادر والمراجع، وتوثيق مدوّناته وتقريراته في الهوامش بشكل دقيق.

٣ ـ نقل بعض العبارات للفقهاء الآخرين حيث يحتاج الأمر، ولو لم يقم الأستاذ بذلك في أثناء الدرس، لكن بشرط عدم الإكثار من ذلك، وعدم كون العبارة المنقولة مطوّلة تبلغ عدّة صفحات.

٤ ـ التصرّف في درس الأستاذ بالتقديم والتأخير حيث يحتاج الأمر؛ لاسيما عندما يقوم الأستاذ باستدراكات على مطالب قالها قبل أيّام.

٥ ـ تحويل اللغة الخطابية للأستاذ إلى لغة كتابية، وهذه مسألة مهمّة جداً.

٦ ـ تدوين الطالب تعليقاته النقدية أو إضافاته في هامش الكتاب ـ التقرير، شرط الإشارة إلى أنّها منه حتى لا يحدث خلط، كما حصل في بعض تقريرات دروس السيد محمّد باقر الصدر، على ما يُنقَل شفاهاً.

٧ ـ يُنصح الطالب بتقديم تقريراته إلى أستاذه مرّةً كلّ عام في الحدّ الأدنى والاستفادة من ملاحظاته، أو تقديمها لمن يساعده ويرشده لأخطائه من أفاضل الطلاب والأساتذة، كما ينصح بأن لا يتردّد في نشرها عند موافقة الأستاذ.

٨ ـ على الطالب، لو تقرّر نشر الكتاب ـ التقرير، أن يوفّر له مقدّمةً منه شخصياً، وكذلك فهرساً للموضوعات وآخر للمصادر في الحدّ الأدنى.

٩ ـ استخدام أساليب الوضوح في العرض والبيان، والتنظيم في الانتقال من فكرة إلى فكرة، ووضع عناوين فرعيّة للبحوث تساعد على فهم ما في داخل الكتاب بطريقة سليمة ومعبّرة.

ب. المباحثة (العصف الجماعي المنظّم للأفكار)

تتميّز الحوزات العلمية برواج ظاهرة المباحثة فيها أكثر من سائر المؤسّسات والمراكز التعليمية التي تعرف أسلوب المباحثة، لكنه لا يعدّ عندها أساساً معمولاً به في النظام التعليمي والتعلّمي.

وتعني المباحثة ـ بمعناها العام ـ إعادة دراسة الطلاب معاً لدرس الأستاذ وتداوله والحديث فيه، وهو أسلوب قديم فيما يبدو عرفته المؤسّسة الدينية الإسلاميّة.

وللمباحثة فوائد كثيرة، أهمّها:

أ ـ إنها ترسّخ المعلومات في الذهن نتيجة تكرارها وتداولها وسماعها أكثر من مرّة.

ب ـ إنها تجلي المفاهيم والموضوعات، حيث يمكن رفع الكثير من نواقص الفهم بهذه الطريقة، فعبر تداول الطلاب هذا الأسلوب تزول مجموعة إبهامات عندهم

وتتضح الصور أكثر.

ج ـ إنها تنمّي في الطالب القدرة على تقديم الموادّ الدرسية العليا لغيره، وتؤهّله بالتدريج لممارسة التعليم في هذا المضمار، فإذا انضمّت إليها طريقة كتابة الدرس كانتا عوناً للطلاب في مرحلة الاجتهاد وتحصيل ملكته.

د ـ إنها تساعد الطالب على التفكير وتخلق فيه الحسّ النقدي، وتدرّب المجموعة على استخدام عصف الأفكار وتنشيط القدرة التحليلية.

هـ ـ إنها تساعد على خلق اللحمة الاجتماعية بين الطلاب أو ترسيخ هذه العلاقات الاجتماعية، وما يتركه ذلك من أثر إيجابي على الجسم والمؤسّسة التعليمية عموماً.

وتوجد عدّة طرق مقترحة ومستعملة للمباحثة في مرحلة الدراسات العليا أهمها:

أولاً: طريقة المباحثة اللاحقة

والأشكال المتبعة في هذه الطريقة هي:

١ ـ قراءة التقرير، وهذه الطريقة تقوم عملياً بتحويل المباحثة في هذه المرحلة إلى شكلها السابق في مرحلتي المقدّمات والسطوح، فكأنّ الطلاب لم يستطيعوا الخروج نفسياً وذهنياً من أجواء تلك المرحلة، لهذا يعمدون إلى تحويل ما كتبوه في مجلس الدرس إلى متن، ليقوموا بمطالعته وشرحه والحديث حوله.

وقد ذكر بعضهم أنّه أجرى إحصاءً لطلاب الحوزة العلمية في مدينة قم فرأى أنّ ٤٥٪ منهم يعتمدون هذه الطريقة[1]، ولا أدري مدى دقّة هذا الإحصاء واشتماله

(١) انظر: محمد علي رضائي، أساليب الدراسة في الحوزة العلمية، مصدر سابق: ٢٧٧.

على الشروط العلمية للإحصاءات الصحيحة.

وهذا الأسلوب ينمّ عن ضعف أو عن عدم قدرة الطالب على الاستقلال والنموّ؛ فهو يكرّس مفهوم مركزية المتن، ويحوّل الطلاب إلى مفكّكين للجمل يهدفون بشكل مركّز على فهم الفكرة، وكأنّ المباحثة معينٌ لفهم الدرس وعامل مساعد لتوضيح أفكاره ومعطياته.

٢ ـ **إعادة الإلقاء مستقلاً**، وهذه الطريقة أفضل من سابقتها، لكن يمكن أن تظهر على شكلين:

أحدهما: أن يقوم أحد الطلاب متناوباً بإلقاء الدرس مرةً ثانية دون أن يستعين بالنصّ المكتوب بل يستقلّ عنه، ويستمع بقية الطلاب إليه. وهذا الشكل يقترب من نمط المباحثة للفهم كالشكل السابق.

ثانيهما: أن يصار إلى العملية نفسها، لكن لا يقتصر على بيان الدرس، ولا يكون الهمّ هو الفهم فقط، بل يفترض الباحثون أنهم فهموا الدرس وراجعوه قبل الإتيان إلى المباحثة أيضاً، بل يقصد النقد والتعليق والتحليل والتثبّث من كلام الأستاذ، فتراجع المصادر لهذا الغرض، ويتمّ التداول في صحّة كلام الأستاذ وعدمه، ويسعى الطلاب لمحاولة التفكير والتحرّر من سطوة النصّ أو الخطاب الذي تركه الأستاذ في نفوسهم، وهذا كلّه ينمّي في ذهن الطلاب قدرة النقد وإمكانية الاجتهاد، ويعمّق في الوقت نفسه الفهم ويوسّع نطاق الاستيعاب.

ثانياً: طريقة المباحثة السابقة

وهذه الطريقة من أفضل الطرق وأحسنها، وهي تقوم على استباق الدرس بالقيام بتحضيره من قبل الطلاب كافّة، ثم تصدّي أحدهم بالمناوبة لإلقاء البحث،

وكأنّه يلقي درس الخارج محاولاً الاجتهاد فيه، ثم يقوم البقية بمناقشته والنقد عليه والتعليق ومراجعة المصادر وهكذا، ثم إذا حضروا مجلس الدرس كانت آفاقهم الذهنية مفتوحة وقدرتهم الاستيعابية والتحليلية أقوى.

وقد أجرى بعض الباحثين الموقّرين إحصاءً لطلاب الحوزة العلمية في مدينة قم، فوجد أن ٣٤٪ منهم يستخدمون هذه الطريقة[١]، وهذه نسبة جيدة إذا كانت دقيقة؛ لأنّ الانطباع العام للمتابع لا يبلغ به حدّ هذه النسبة؛ لقلّة ما نصادف مثل هذا الأسلوب في المباحثة.

ثالثاً: الطريقة الجامعة التفصيلية (الطريقة المقترحة)

ونقصد بهذه الطريقة ما يتناسب مع ما أسلفناه سابقاً عند الحديث عن أساليب الدراسة والتدريس، من تقسيم المباحثة إلى مراحل ثلاث، هي:

المرحلة الأولى: وتستمرّ منذ بداية الالتحاق بدرس البحث الخارج وحتى ثلاثة أشهر أو ستة أشهر فقط، وتعتمد فيها طريقة المباحثة اللاحقة بشكلها الأول (قراءة التقرير)؛ لأنّ الطالب مازال جديداً على هذه المرحلة، وقد يتوه في تفاصيلها، فيحتاج في البداية إلى ضبط فهمه والإحساس بالثقة بالنفس، وهذه الفترة تعدّ كافيةً لتحصيل ذلك.

المرحلة الثانية: وتستمرّ منذ انتهاء المرحلة الأولى إلى العامين الأوّلين من دراسة البحث الخارج، وتعتمد فيها طريقة المباحثة بشكلها الثاني (إعادة الإلقاء مستقلاً)، لتتحوّل بالتدريج من مجرّد إعادة بيان إلى لقاءٍ نقدي وتعليق.

(١) المصدر نفسه.

المرحلة الثالثة: وتستمرّ بعد انتهاء المرحلة الثانية لمدّة عامين على الأقلّ، وتعتمد فيها طريقة المباحثة السابقة على الدرس؛ لأنّ الطالب يكون قد نما ذهنياً وصار مستعدّاً لمثل هذه الخطوة.

اللوازم التنظيميّة للمباحثة

ثمّة توصيات ضرورية للطلاب في هذا المجال، نجد أنّ ذكر بعضها لا يخلو من فائدة، وهي:

١ ـ **ضبط مدّة المباحثة،** فالعديد من الطلاب عندما يجلسون للمباحثة قد تطول بهم جلستهم هذه الساعات أو يقضون سهرةً ليلية كاملة، وهذا الأفق المفتوح له سلبياته وإن كانت له بعض الإيجابيات، لهذا فالمفترض وضع وقت محدّد تنتهي عنده المباحثة ليتدرّب الملقي وغيره على التكيّف مع الوقت، وكي يكون للطلاب أنفسهم فسحة من وقتهم لسائر اهتماماتهم العلمية والشخصيّة.

٢ ـ **ضبط توقيت المباحثة وحُسن اختياره،** حيث لابدّ أن يكون في وقتٍ لا يكون فيه المشاركون متعبين، بل تكون لديهم حيويّتهم الكاملة، وهو أمر نسبيٌّ لابد من الاتفاق عليه بين المشاركين.

٣ ـ **ضبط عدد المشاركين،** بمعنى أن لا يكون العدد بحيث تلزم الفوضى وضياع فائدة المباحثة في مداخلات كثيرة قد تشوّش الذهن، وتحديد العدد قلّةً وكثرة أمرٌ تابع للأمزجة وطرائق تنظيم مجلس المباحثة.

٤ ـ **ضبط نوعية المشاركين،** حيث لابدّ من الانسجام الروحي والنفسي بينهم ولو ضمن الحدّ الأدنى منه، كما لابدّ أن تكون شخصياتهم منسجمةً في مجال أخذ المباحثة بجدّية واعتبارها نشاطاً علمياً جاداً لا مجلساً للتسلية وتناقل الحديث كيفما

كان أو تمضية الوقت. ومن الجيد أن يكون المشاركون مختلفين في المزاج الفكري والمنهجي، فبعضهم ذو نزعة عرفية وآخر ذو نزعة دقيقة تحليلية وبعضهم ذو ميول سندية وآخر صاحب ميول متنية، وبعضهم ناقد وآخر مدافع، حتى يكون في تضارب الرأي الناتج عن هذا الاختلاف فائدة للجميع.

٥ ـ **توفّر المصادر على مقربة من المشاركين**، ولو عبر أجهزة الكمبيوتر حيث يسهل الوصول إليها لإنجاح خطوات المباحثة جميعها.

٦ ـ **تقييم المباحثة دورياً أو القيام بمراجعة**، بمعنى أن يُصار إلى تقييم مجلس المباحثة كلّ ثلاثة أشهر، أي كلّ فصل دراسي، لمتابعة عناصر نجاحها وضعفها بهدف تطويرها باستمرار.

٧ ـ **نقد المستمعين للمُلقي** في خصوصيات إلقائه وطريقته في العرض والبيان، بهدف تنمية قدراته البيانية في هذا الصدد.

٨ ـ **مشاركة الأستاذ حيث يمكن** في مجلس المباحثة؛ لإعطاء ملاحظات أو تقديم مقترحات أو تشجيع أو نحو ذلك.

٩ ـ **تأمين المكان المناسب مادياً ومعنوياً** بحيث يعطي مجالاً للتركيز والتأمّل، ولا يكون ـ مثلاً ـ مليئاً بالضجيج وما يوجب تشويش الذهن وتشتّت العقل. ولو كان هذا المكان هو بيوت الطلاب بنحو المناوبة فمن الضروري أن تراعى الضوابط الأخلاقيّة، وأن لا يثقل على زوجة صاحب البيت وأهله في الإعداد للوازم هذا الأمر، أو جعل الوقت غير مناسب لهم؛ بل يستعان أيضاً بأخفّ أنواع الضيافة حتى لا يشعر أحد المشاركين غير المتمكّنين مادياً بالحرج أمام البقية، أو تجهيز صندوق مشترك بين الجميع.

١٠ ـ **تنظيم المشاركات في المباحثة** حتى لا تقع فوضى تشوّش الذهن وفي الوقت

عينه يصل التناوب للجميع، وهذه قضية تختلف باختلاف الأمزجة، ولها سُبُل كثيرة.

١١ ـ **تشكيل أمانة سرّ** هدفها تدوين تقريرٍ مختصر جداً عن كلّ لقاء مباحثة كي يبقى في الذاكرة، وقد يحتاج لعرضه على الجهات الإدارية والتعليميّة، حيث تضبط فيه أعداد المباحثات وموضوعاتها وبعض النقاط السريعة فيها.

٢ ـ الطالب (التلميذ)، مواصفاته ووظائفه

كما كانت للأستاذ والمعلّم خصائص وسمات ووظائف وواجبات، كذلك الحال في التلميذ ـ الطالب، حيث ينبغي له أن يتحلّى بمجموعة صفات ويقوم بمجموعة وظائف في هذه المرحلة بالذات.

وأبرز ما يمكننا أن نشير إليه هنا سريعاً؛ لأنّ هذا الموضوع طويلٌ وأساس في حدّ نفسه، ما يلي:

أ ـ **البناء الذاتي الأخلاقي**، حيث يكمن رصيد طالب العلوم الدينية في تربيته الأخلاقية والروحية، إن على المستوى الذاتي أو على المستوى العلائقي الاجتماعي، ومن أهم ما ينبغي أن يتحلّى به الطالب قصد القربة إلى الله تعالى فيما يفعل ويبحث ويدرس ويدرّس وغير ذلك، وكذلك تجنّب كلّ أشكال الحسد والضغينة والكيد لأقرانه، وحُسن الظن، والحمل على الأحسن، وتجنّب الغضب وسرعة الانفعال، والتماس العذر للمسلم، ورفع حسّ التعاون بينه وبين أقرانه، والاعتراف بالخطأ والنقص حيث يلزم، وعدم العناد على رأيه وفكره، وغير ذلك من محاسن الأخلاق ومساوئها.

والناس يهمهم سلوك طالب العلم أكثر ـ أحياناً ـ من علمه، ويحسن هنا

مراجعة ما كتب في هذا المضمار عند علماء الأخلاق، لاسيما كتاب (منية المريد في أدب المفيد والمستفيد) للشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، وكتب: (الجهاد الأكبر)، و(الأربعون حديثاً)، و(جنود العقل والجهل)، للسيد الخميني (١٤١٠هـ)، وغيرها من الكتب.

ب ـ كسب المهارات، كما ألمحنا سابقاً في مرحلة السطوح، وذلك في مجال التخطيط الاستراتيجي، والتواصل، وبناء الذات، والنشاط الإعلامي، والإدارة، وأساليب التربية والتعليم، والمهارات الاجتماعية، وفنّ الكتابة والبحث، وفنون الجدل والحوار، وفنّ الترجمة، وفنّ تحقيق التراث، وغير ذلك..

ج ـ البرامج العلميّة المساعدة، بمعنى أن لا يكون الطالب أسير علمَي: الفقه والأصول وإن كانا تخصّصاً له، بل يضع لنفسه برنامجاً يومياً لتنمية معلوماته في مجالات مثل: القرآنيات، والتفسير، والحديث، والرجال، والتاريخ، والسيرة، والعقليات كالمنطق والفلسفة بمعناهما العام، وعلم الكلام القديم والجديد، والقانون الوضعي، والملل والنحل والأديان والمذاهب، وتاريخ العلوم، وعلم الاقتصاد، وعلم الفلك، وعلم النفس، وعلم الاجتماع.. ولا يُطلب منه أن يكون متخصّصاً فيها، بل أن يطّلع عليها. وكذلك أن يتابع جديد الفكر والثقافة ممّا يخصّ الدين وقضاياه، مثل ما يكتبه الغربيون والنقّاد والتيارات العلمانية النقدية، وأن يكون مواكباً لآخر الإصدارات في مجال الكتب والمجلات والصحف الثقافيّة وغير ذلك.

د ـ الإحساس بالجدّية في طلب العلم، وأن لا يعيش الهزال وتمضية الوقت فقط في رحلته العلمية، وأن يدرك بالوجدان أنّ العلم لا يعطيك بعضه إلا أن تعطيه كلّك، فإذا أعطيته كلّكَ فأنت من إعطائه لك بعضه على خطر، ومن مظاهر الجدّية

التزام الحضور للدرس والمباحثة، والإحساس بالمسؤولية تجاه ذلك.

هـ ـ احترام الأستاذ وتقديره وشكره وذكر فضله عليه، والدعاء له بالحفظ أو الترحّم عليه والترضّي، والتصرّف بأخلاقية كاملة معه، لكنّ ذلك لا يعني التقديس أو أن يصبح الطالب فاقد الوعي أمام أستاذه يديره كيفما شاء، بل المطلوب أن تكون للطالب شخصيّته التي تميّزه عن غيره ويبنيها بنفسه.

و ـ التصدّي للتدريس ولو أثناء الدراسة؛ لتقوية ذاته حيث يكون مؤهلاً لذلك، لأنّ في التدريس بناءً لشخصيته العلمية والذاتية، شرط أن يملك الحدّ الأدنى من الفهم والعلم والمهارة والبيان، وإلا شملته الحكمة التي تقول: من تصدّى قبل أوانه فقد تصدّى لهوانه[١]، مضافاً إلى تأثيره السلبي على عملية نقل المعلومات والخبرات إلى الجيل اللاحق[٢].

ز ـ التزام الجدّية في التحصيل الواقعي لا الظاهري، بمعنى أن لا يكون المهم لديه تحصيل الدرجات العالية في الامتحان فقط، أو الحصول على الشهادات والإفادات الرسميّة، بل إنّه يقصد ـ إلى جانب ذلك ـ هضم المطالب واستيعابها وفهمها واقعاً، وأن يدرك أنّ هذا هو المعيار في صدق كونه طالباً للعلم، فضلاً عن صدق كونه عالماً فيما بعد.

ح ـ وضع جدول زمني لنفسه في برامجه العلميّة، وعدم ترك الأمور مفتوحةً على المجهول.

ط ـ اعتبار تدوين رسالة الماجستير أو بحث تخرّج البكالوريوس أو أطروحة

---

(١) انظر: المناوي، فيض القدير ١: ٢٠١، و٦: ٣٣٨؛ والذهبي، سير أعلام النبلاء ١٧: ٢٠٨.

(٢) راجع: مختار الأسدي، الإخفاقات في الدراسات الفقهيّة، الأسباب العوامل والمعالجات، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد١١ ـ ١٢: ١٧١ ـ ١٧٢، عام ٢٠٠٨م.

الدكتوراه فرصةً ذهبية ثمينة لتنمية طاقاته الذهنية والكتابية، وعدم التعامل معها بوصفها مجرّد وظيفة يؤتى بها لكسب درجة معيّنة، ثم وضعها في أدراج مكتبه بلا نشر ولا فائدة، لهذا عليه اختيار الموضوع المفيد والمنتج.

ي ـ التصدّي للشأن العام بشكل منظم وضمن حدود، وعدم الغياب لفترات طويلة عن الواقع، والعيش مع الناس وهمومهم وتساؤلاتهم وإشكالاتهم؛ لأنّ للعزلة مخاطرها الخاصّة لاسيما الفكرية منها، والاندماج الإيجابي بالمجتمع يوضح الصورة ويركّز الاهتمامات الصحيحة عند طالب العلم.

ك ـ عدم الاستعجال في التصدّي للشأن العام قبل تحصيله حداً متوسّطاً من العلم والتجربة، ولهذا لا ينصح بلبس اللباس الرسمي لعلماء الدين (العمامة) قبل ذلك، لاسيما في مثل أعصارنا هذه، كما أنّ ثقافة العقدة من اللباس الديني ليست صحيحة، خلافاً لما نراه عند البعض، فلا إفراط ولا تفريط، وخير الأمور أوسطها.

المحور الثالث: الإدارة الحوزوية والدراسات العليا (البحث الخارج)

ما أسلفناه سابقاً كان حديثاً عن التعليم والتعلّم، وعن المعلّم والمتعلّم، من حيث الأشكال والأساليب والأهداف والخصائص والوظائف والواجبات والحقوق وغير ذلك، لكنّ النظام التعليمي لا يقوم على هذين الركنين فقط: المعلّم والمتعلّم، بل هناك ركنٌ ثالث رئيس، هو الجوّ والمحيط التعليمي الذي تمسك الإدارة التعليمية بزمامه؛ لهذا لابدّ لنا من أن نتحدّث باختصار شديد عن الواجبات والضرورات التي تقع على كاهل إدارة الحوزات الأم خصوصاً، وسائر الحوزات الفرعية كذلك، ونشير هنا إلى بعض الأمور:

١. الإشراف والرقابة

تلعب الإدارة الحوزوية دوراً رئيسياً في الإشراف والمراقبة على سير العملية التعليمية، فترصد أداء الطالب والأستاذ وتراقب نشاطهما في الميدان التعليمي، لتقوم بدورها في النقد والتقويم، وملاحظة عناصر القوّة والضعف، ووضع خطط سنويّة لتنظيم الدروس والموادّ.

وفي هذا السياق، تأتي ضرورة رصد الحضور والغياب للأستاذ والطالب معاً، والسعي لتخفيف العُطَل الكثيرة التي ابتليت بها بعض الحوزات العلمية؛ للوصول إلى مستوى جيّد ومعقول من الدرس السنوي، حيث يجب في تقديري على إدارة الحوزة السعي لمحاربة ظاهرة العطل العشوائية والاستنسابية ووضع نظام واضح وجلي في هذا المضمار.

وفي هذا السياق أيضاً، يأتي موضوع نظام القبول والانتساب وشروطه(١)، مع فتح المجال واسعاً للحوزات النسائيّة، ومسألة الامتحانات التي ندافع عن وجودها وقوننتها ووضع معايير واضحة لها، في الوقت الذي نرى أنه من الخطأ اعتبارها النهاية أو الغرض الأقصى.

وفي هذا السياق كذلك، تأتي مسألة منح الشهادات ليكون للطالب المقدرة على العمل في بلده من موقع رسمي قويّ.

وفي سياق الإشراف، هناك ضرورة للإشراف النفسي والتربوي على الطلاب؛ ليكونوا في وضعٍ نفسي وروحي سليم، وترويج ثقافة الاهتمام بهذا الجانب وعدم الخجل منه، خلافاً لما هو السائد في ثقافتنا العامة في بلاد المشرق. إنّ الإشراف التربوي والنفسي منذ المراحل الأولى للدراسة يساعد على كشف الميول والطاقات،

---

(١) راجع: محمد اليعقوبي، المعالم المستقبليّة للحوزة العلميّة: ٣٩، ٥٢.

فيرشد كلّ طالب إلى حيث ينبغي أن يكون في التخصّص والعمل.

٢. الإشراك في القرار

فيما يخصّ الحوزات الكبرى التي ينضوي تحتها عددٌ وافر من الطلاب والأساتذة من مختلف البلدان والدول، كجامعة المصطفى العالمية في مدينة قم، والحوزة العلمية في مدينة النجف، من الضروري إشراك الجاليات في القرارات الإدارية ذات الطابع الاستراتيجي؛ لأنّ ذلك حقٌّ طبيعيّ لهم، ويوفّر الوقت في وضع الخطط الناجعة.

٣. مبادئ التغيير الحوزوي المناهجي والعام

تقوم عملية التطوير الحوزوي المناهجي العام، وكذلك التخطيط الكلّي[١]، على مبادئ يجب أن تأخذها الإدارة بعين الاعتبار وأهمها:

أ ـ الأهداف، حيث ينبغي وضع أهداف استراتيجية واضحة، وأخرى مرحلية كذلك، فهل نريد تخريج مجتهدين أم لا؟ وهل نريد فلاسفةً أم لا؟ وهل نريد دعاةً ومبلّغين أم لا؟ وهل نريد منتجين علميين أم مستهلكين لمنتج علمي ناجز في مكان ما؟ وهكذا.. فهذه الأسئلة يجب وضع أجوبةٍ واضحة جليّة فيها، وقد يختلف جوابها من جاليةٍ إلى أخرى في الحوزات الكبرى كما في قم والنجف، فقد يحتاج الإفريقي ما لا يحتاجه العراقي والعكس قد يكون صحيحاً، كما لابدّ من رصد مديات الحاجة، فإلى أيّ مدى نحن بحاجة إلى فقهاء أو إلى متكلّمين أو إلى دعاة أو

---

(١) انتقد السيد علي الخامنئي بشدّة غياب التخطيط عن الحوزات العلمية، فانظر له: الحوزات العلمية وتطوير البرامج والخطط التعليمية، مجلة فقه أهل البيت، العدد ٣٥: ١٥٢.

إلى فلاسفة أو مفكّرين سياسيين أو اجتماعيين..؟ فتعيين الأهداف ورصدها، وترتيبها وفق الأولويات، وتحديد مدياتها ومساحاتها، ضروريٌّ للغاية وفي نهاية التأثير.

ب ـ **الإمكانات،** ففي الإدارة الحوزوية يجب الكشف عن الإمكانات التي نملكها من الناحية المادية والمعنوية، وعلى مستوى الطاقات البشرية، لنتحرّك واقعياً وفقاً لما يتوفّر لنا، لتكون الأهداف متناسقةً مع الإمكانات، فلا نضع أهدافاً خياليّة نأسر أنفسنا فيها كدودة القز، فتترك فينا بعد العجز عن تحقيقها شعوراً بالإحباط والفشل.

بل من الضروري العمل على خلق إمكانات وتوفير طاقات إذا كان هناك نقصٌ في هذا المجال، ووضع خطط لهذا الأمر بخصوصه، كتوفير عددٍ من الأساتذة في التخصّصات المختلفة.

وفي مجال الإمكانات يجب أن ندرك أنّ رصد الواقع ضرورة بالغة، فالمناهج والخطط التعليمية لا توضع للأذكياء المتفوّقين فحسب، كما نجد في بعض الكلمات هنا وهناك، بل توضع للحالات دون المتوسّطة بقليل في الحدّ الأدنى وصولاً إلى الحالات المتفوّقة[1].

ج ـ **العوائق والتهديدات،** حيث لابدّ لنا أن نحدّد ما هي المشاكل التي تواجه المشروع الحوزوي؟ مثلاً، هل تشكّل الجامعة العصرية تهديداً للحوزة العلمية؟ هل يشكّل الوضع السياسي تهديداً كذلك؟ هل تشكّل الأحزاب الدينية تهديداً أم فرصة؟ كيف يمكن التعاطي مع هذه التهديدات؟ وما هي الأحجام التي تلعبها

---

(١) أشار لهذه النقطة الأخيرة الشيخ محمّد إبراهيم الجناتي، فانظر له: راهبردها وموانع بيشرفت نظام آموزشي وبجوهشي حوزه، مجلة فقه، العدد ٤٥: ١٤، عام ٢٠٠٥م.

هذه العوائق على مستوى الخطورة؟ هل المناخات الحوزوية الخاصّة والخلافات الداخليّة تشكّل تهديداً وكيف نتعامل معه؟

د ـ **المدد الزمنية**، حيث لابدّ في الإدارة الحوزوية من التفكير بعقلية المدد الزمنية لأيّ مشروع، بحيث يتمّ اختباره وتجربته وفقاً لهذه المدد المعقولة؛ فلا يصحّ فتح ساعة الزمان إلى ما لا نهاية، بل إنّ وضع إطار زمني معقول لكلّ مشروع ورصد النتائج بعد هذه المدّة الزمنية يظلّ ضرورياً في هذا المضمار، للكشف عن مديات النجاح والفشل واستغلالاً للوقت أيضاً.

هـ ـ **بناء الكادر الإداري والتعليمي**، وهذه من أعقد مشاكل الحوزة العلمية، حيث يتولّى الإدارة فيها أحياناً من لا خبرة له بالإدارة وعالمها وفنّها وطرقها وأساليبها، فيقوم بالتدرّب على العمل الإداري ويتخذ غيره مختبراً له يتدرّب به؛ لهذا من الضروري أن يُرسَل كادر كبير فاهمٌ بالوضع الحوزوي وخصوصياته ليدرس ويتدرّب ويتمرّن على العمل الإداري وفنونه وأشكاله في الجامعات أو في أيّ بلد إسلامي وغير إسلامي، وبعد تكوينهم الخبرة الكافية يصار إلى الإفادة منهم لوضع الخطط والبرامج وغير ذلك داخل الحوزة العلمية، بما يتناسب مع خصوصياتها ووضعها الخاص.

وفي هذا السياق، لا بأس بذكر مثال ليس بعيداً عن الموضوع، وهو أنّ الحوزة العلمية في مدينة قم في إيران، ورغم دخولها مشروع الرسائل الجامعية وبحوث التخرّج (بكالوريوس ـ ماجستير ـ دكتوراه)، إلا أنّ الكادر المتوفّر من الأساتذة المشرفين أو المعاونين على هذه الرسائل، بعضهم إما لا يؤمن بأصل هذا المشروع أو لا يملك خبرة الكتابة الأكاديمية، فيكون أستاذاً لمادّة لا يعرف عنها الكثير، وهذا ما كان أحد الأسباب في خروج عدد ليس بالقليل من الرسائل الجامعية الحوزوية

مما لا يحوي قيمةً هامّة، أو يشتمل على سرقة فاضحة من نصوص ومقالات وكتب موجودة، أو أغلبه جمع ولصق هو أقرب لتجميع البطاقات المقمّشة منه إلى صياغة علمية جامعة، وقد كان من الضروري ـ لو أمكن ـ أن يصار إلى تدريب الأساتذة في المرحلة الأولى، ليمكن لهم الخدمة الفاعلة والمنتجة في هذا المضمار فيما بعد.

و ـ **المراجعة الدائمة**، والتي تقضي بضرورة نقد الذات كلّ مدّة، والتشاور في هذا الأمر، وتفعيل هذا النقد على المستوى العام، وقيام علاقاته مع الكادر التعليمي على أساس الاحترام، ليشعر من هو في إدارة الحوزة أنّه في غير مأمن من الناس إذا أخطأ أو قصّر أو قصرت طاقته، مما يلزمه بتحسين وضعه أو التنحّي، بدل أن يبقى في موقع السلطة والنفوذ ولا يُزحزح من مقامه إلا بما لا يرضاه له أحد.

إنّ هذه العناصر الستة تظلّ أساسيةً في التخطيط العام، ومن ثم لابدّ من تجاوز المقولة المكرورة التي كانت تنادي بأنّ نظم الحوزة في عدم نظمها، أو أنّ خراب الحوزة في عمارها، فإنّ هذا لو تجاوزنا تناقضه وما يحويه من مفارقة، لم يعد ينفع في أيّامنا هذه، حيث صار تنظيم الحوزة ضرورة لا ينبغي تركها، على حدّ تعبير السيد الصدر[1].

٤. مجالات التغيير والتطوير

لا يمكن تحقيق المشروع التغييري في الحوزات العلمية إلا بإجراء تغييرات في الفرد والجماعة، تشمل عدّة أمور أبرزها ما يلي:

---

(١) محمد باقر الصدر، ومضات: ٣٨٦، ج١٧ من موسوعة الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر.

أولاً: القناعات، فما لم تتغيّر القناعات والفهوم والأفكار، من الصعب إجراء تغيير عملي، مثلاً يجب تغيير الفكرة التي تقول بأنّه لا مشكلة في الحوزة، فلو بقيت هذه الفكرة فلن يمكن إجراء إصلاح مناهجي. ويجب تغيير الفكرة التي تقول بأنّ الحوزة أفضل من أيّ مؤسّسة علمية أخرى في العالم بحيث لا تحتاج إلى أحد. ويجب تغيير الفكرة التي تقول بأنّ كلّ المشاكل يمكن حلّها بالرجوع فقط إلى الآيات والروايات دون مساعدة العقل الإنساني في وضع الخطط والبرامج، إلى غيرها من عشرات الأفكار التي تعشعش في الوعي الحوزوي العام، رغم تراجع الكثير منها في العقود الأخيرة.

إنّ الكثير من الفشل يكمن ـ أحياناً ـ في وجود مفاهيم معيقة للتقدّم، ولهذا يكون الإصلاح الفكري مقدّمةً لزحزحة هذه المفاهيم، كي يمكن بعد ذلك السير في خطى التقدّم والرقي. وربما يكون هذا هو ما قصده الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، من ذهابه إلى أنّ إصلاح الثقافة الحوزوية الشائعة يجب أن يسبق إصلاح النظام التعليمي[1].

ثانياً: الاهتمامات، فما لم تصوّب اهتمامات الطلاب والأساتذة والكادر العام، من الصعب إجراء تغيير حقيقي، مثلاً الاهتمام الفقهي والأصولي إذا سيطر على اهتمامات الحوزويين شكّل كارثة؛ لأنه سوف يتسبّب بتلاشي العلوم الدينية والإنسانية الأخرى كالفلسفة والكلام والأخلاق والعرفان والتاريخ والسيرة والمنطق والحديث والتفسير والرجال والقرآنيات، وغير ذلك، فضلاً عن الدراسات الجديدة. كما أنّ تركيز كلّ الاهتمام على الصراع مع تيّار بعينه في الأمّة ـ كالتيار السلفي مثلاً ـ يوجب ضمور طاقاتنا إزاء سائر الجبهات كالتيار العلماني

---

(١) انظر: الحوار الذي أجري معه، ونشر في مجلة فقه أهل البيت ٣٥: ١٧١ ـ ١٧٢.

مثلاً، فمن الضروري رفع مستوى الاهتمامات والطموحات من جهة، وإيجاد تنويع فيها وتوزيع للأدوار، بحيث تقدر الحوزة نتيجة ذلك على تغطية مساحة أكبر من الواقع.

ثالثاً: القدوات، وهذه نقطة خطيرة ولها حساسيتها الداخلية. يجب أن نحدّد للطلاب والأساتذة القدوة التي ينبغي العمل للسير خلفها ونحوها ـ ومن ثم تخطّيها ـ من العلماء عبر التاريخ، وإن كان جميعهم خيراً لنا إن شاء الله، لكنّ تعويم بعض خاص ليكون قدوةً لنا في هذا العصر قد يشكّل خطراً كبيراً ما لم نحدّد زاوية الاقتداء ومركزه، فالقدوات المطلقة هم المعصومون لا غير، وكلّ من سواهم يكون الاقتداء به مقيّداً، ولا أريد أن أدخل في أمثلة هنا؛ لأنّ ذلك قد يكون مثيراً للبعض، لكن ما أريده هو تعويم أكثر لقدوات نافعة لنا في هذا العصر، مثل ـ من وجهة نظري ـ الإمام الخميني، والسيد محمد باقر الصدر، والسيد محمد صادق الصدر، والشيخ محمد جواد مغنية، والشيخ مرتضى المطهري، والدكتور علي شريعتي، والسيد محمد حسين البهشتي، والعلامة محمّد حسين الطباطبائي، والسيد محمد حسين فضل الله، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، والشيخ عبد الهادي الفضلي، والشيخ أحمد الوائلي، والسيد موسى الصدر، و.. لأننا نحتاج هذا الأنموذج اليوم.

ولا يعني جعله قدوةً أنه لا يخطئ، أو أنّنا لا نختلف معه في بعض أفكاره أو في كثير منها، أو أنّ ما أتانا به ـ علماً وعملاً ـ صار كافياً لنا، بل هذه من الأفكار الخاطئة التي ينبغي تغييرها في عقولنا، وإنّما نقصد اعتباره أساساً صالحاً للانطلاق للمزيد من التطوير والتقديم. والخطأ في تحديد القدوة قد يوقع في مشاكل بالغة الخطورة.

كما لا يعني ما قدّمناه من ترجيح قدواتٍ بعينها إلى إهانة قدوات أخَر أو سلبها حقّها في الحضور بما يتناسب مع حجمها العلمي والعملي، فالجميع محترمون محفوظةٌ حقوقهم علينا كافّة.

رابعاً: المهارات، كما أشرنا من قبل، إنّ الحوزة اليوم بحاجة إلى ثورة في المهارات على مختلف الصعد ذات الصلة بعملها ونشاطها، للخروج بجيلٍ فاعل ونشط وحركيّ وفيّاض بالعمل والإنتاج، فتغيير المهارات من مبادئ التطوير ومن مجالاته أيضاً.

خامساً: العلاقات، حيث ينبغي إحداث تغيير في شبكة العلاقات، فبدل أن تظلّ علاقات الطلاب منحصرةً ببعضهم، لاسيما في مرحلة تصدّيهم للبحث والدراسة في الحواضر العلمية الكبرى التي يسافرون إليها مثل مدينتي: قم والنجف، يجب على الدوام مدّ جسور العلاقات مع شرائح علمية مختلفة من الجامعيين وأهل الشعر والأدب والفنّ والتجربة لتتسع مداركهم وعقولهم، وكذلك سائر الحوزات في العالم.

وقد لاحظنا في الفترة المتأخرة، ومع الأسف الشديد، كيف أنّ طالب العالم صار يبني شبكاته الاجتماعية على أساس الانتماءات السياسية والفكرية والثقافية، فتقلّصت علاقاته حتى في الداخل الحوزوي، وهذا ما يساعد على المزيد من ضيق الأفق و..

من هنا، من الضروري للإدارة الحوزوية أن توفّر للطلاب والأساتذة على الدوام رحلات علمية وثقافية يسافرون فيها للتعرّف على حواضر علمية أخرى داخل العالم الإسلامي وخارجه، أو يَفِدون عليهم ـ عبر المؤتمرات ـ بشخصيات من الخارج تختلف عنهم نمطاً وفكراً وعلماً، فتحصل أشكال التواصل الاجتماعي

والثقافي الذي يمكن أن يستمرّ لاحقاً من خلال وسائل الاتصال الحديثة كالشبكة العنكبوتية (الانترنت) والتلفون وغير ذلك.

إنّ السفر إلى خارج محيطنا ضرورةٌ بالغة، فكم هي فائدة أن نوفّر للطلاب بشكل متناوب أسفاراً للتعرّف على الأزهر(١) أو جامعات ماليزيا أو تركيا أو الشمال الإفريقي وغير ذلك، فتتفتح الأذهان ويتواصل المسلمون فيما بينهم، وهكذا إلى سائر مراكز العلوم الدينية في الغرب، فيكتسب الطالب المزيد من المعرفة ويثبت في المقابل حضوره حيث يذهب.

سادساً: التخصّصات والموادّ الدرسية، وذلك يكون عبر إضافة موادّ جديدة إلى الدرس الحوزوي، لا تقف عند الفقه والأصول، بل يضاف إليهما علوم القرآن، والحديث، وعلم التفسير، وعلم الرجال، وعلم التاريخ، وعلم السيرة، وتاريخ العلوم الاسلامية، وعلم المنطق والفلسفة بمعناهما الواسع الشامل للفلسفة الوجودية والمعرفية وللفلسفة المطلقة والمضافة، وعلم الكلام والعقيدة الجديد والقديم، وعلم الملل والنحل والأديان والمذاهب، وعلم الأخلاق، وعلم العرفان والتصوّف، وغير ذلك، لتكون هذه الموادّ الدرسية مع الطالب بحيث يمكن التخصّص فيها، وتقام لها في الحوزات مراحل الدراسات العليا والبحث الخارج أيضاً.

إنّ فتح مجال التخصّص في الدراسات الدينية بالغ الأهمية، وقد أخذت الحوزة العلمية منذ عقد من الزمن بالتوجّه نحو هذا المشروع الكبير، وهي تواجه مشاكل

---

(١) تبادل الزيارات بين النجف والأزهر فكرةٌ قدّمها قبل عقود الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء في مشروعه الإصلاحي لتنظيم الحوزة العلمية، فانظر الملحق الثالث من كتاب جدل التراث والعصر: ١٤٠.

متعدّدة في هذا السياق، كفقدان الكتب الدرسية المخصّصة لهذا العلم أو ذاك، وفقدان العدد الكافي من الأساتذة لتغطية عدد الطلاب المنتمين إلى هذا الفرع الدرسي أو ذاك.

إننا نؤمن بالتخصّص أن يطال الفقه وعلومه أيضاً، فهناك مجالات في الفقه نفسه تحتاج إلى تعمّق وتخصّص كالفقه السياسي، وفقه الدولة، والفقه الاجتماعي، والقواعد الفقهية، وآيات الأحكام (الفقه القرآني)، وتاريخ علم الفقه والأصول، وعلم الفقه والقانون والحقوق العصرية، والفقه والأصول المقارن داخل المذاهب والأديان وبين الإسلامي والوضعي، وغير ذلك.

والتخصّص لا يعني أن يصير الإنسان جاهلاً بالمجالات الأخرى، فهذا المفهوم نعارضه في الدرس الحوزوي؛ لخصوصية الملفات البحثية الدينية، بل يعني أن يحمل الإنسان في حياته ملفّات يركّز جهده عليها، ويتناول البقية بطريقة أخفّ.

وإلى جانب ذلك، هناك الموادّ المساعدة التي أشرنا إليها من قبل، والتي تساعد الباحثين على تحقيق موضوعات الأحكام وغيرها، مثل علوم الفلك، والطبّ، والرياضيات، وقضايا البنوك، والبيئة، وغير ذلك، ممّا كان العلماء المتقدّمون ـ كما يقول بعض المعاصرين[1] ـ يهتمّون به ويدرسونه كالهيئة والرياضيات والطب وغيرها، ممّا يحتاج بعضه إلى دورات سريعة وبعضه إلى برامج سنويّة أو نصف سنويّة كاللغات.

٥ ـ مشاريع الدعم والتشجيع (خلق الحوافز وتوفير الإمكانات)

الدعم والتشجيع وخلق الباعث وتوفير الحوافز من أولى مهمّات الإدارة

(١) انظر: محمد اليعقوبي، المعالم المستقبليّة للحوزة العلميّة: ٢٨ ـ ٢٩، ٣٢.

الحوزوية الناجحة، ويمكن أن يتمّ ذلك عبر أمور كثيرة، نذكر منها باختصار:

أ ـ إقامة المؤتمرات والملتقيات التكريمية كلّ عام، لتكريم أفضل الأساتذة، وأفضل الكتّاب، وأفضل الخطباء والمنبريين، وأفضل المبلّغين في الخارج، وأفضل التلامذة، وأفضل الناشطين الثقافيين و.. فإنّ هذا التكريم عندما تتمّ تغطيته إعلامياً بالشكل المطلوب، ويقدّم فيه الدعم المادّي للطالب على شكل جوائز وهدايا، سوف يبعث على التشويق والتشجيع ويخلق الشعور بالرضا في النفوس، وكذلك إقامة المسابقات العلميّة.

وقد أجادت جامعة المصطفى العالمية والحوزة العلمية في مدينة قم خلال العقدين الأخيرين في هذا المجال، فجزاهم الله خيراً.

ب ـ دعم نشر الطلاب لأعمالهم العلمية المرئية أو المسموعة أو المكتوبة.. في بلدانهم وغيرها، حيث قد يصعب عليهم نشرها وتوزيعها، من هنا من المميّز أن يصار كلّ عام إلى انتخاب أفضل الأطروحات في مرحلة الدراسات العليا مثلاً لتبنّي طباعتها ونشرها وتكريم كتّابها وإجراء احتفالات توقيع لهم.

ج ـ التعريف بالطلاب والأساتذة إعلامياً، من خلال توفير المجال المناسب لهم للظهور في وسائل الإعلام أو على أوراق الصحف والمجلات، والسعي لحثهم لخوض هذه المجالات بجدارة.

د ـ تسهيل مشاركة الطلاب والأساتذة في مؤتمرات أو ملتقيات في الداخل والخارج؛ لكسب الفائدة وإثبات الحضور معاً.

هـ ـ التواصل مع الخرّيجين بعد عودتهم إلى ديارهم؛ لدعمهم حيث يلزم ويمكن، وإخبارهم بكلّ المستجدات في الحوزة العلمية التي درسوا فيها ولو عبر

نشرات خبرية علمية ترسل على الانترنت على شكل مجلات الكترونية، ليبقى الطالب على صلة بالمنجزات والوقائع في الحوزة العلمية.

و ـ توفير الإمكانات الماديّة، بأن تتولّى الإدارة الحوزوية قدر استطاعتها توفير الإمكانات للجسم الحوزوي للتقدّم والاستمرار في البحث والدرس والنهوض، وذلك من خلال توفير الإمكانات المادية: بمساعدة الطلاب مادياً حيث يحتاجون، وتأمين المكتبات العامة وشبه العامة لهم من ذات النسخ الورقيّة إلى المرئيّة والمسموعة. وكذلك تأمين التقنيات العلمية الحديثة بين أيديهم، مثل البرامج الكمبيوترية العلمية والحوزوية (بنوك المعلومات). وكذلك توفير ما يمكن لهم؛ لراحة نفوسهم من خلال الرحلات الترفيهية والبرامج العائلية ونحو ذلك.

وهكذا الحال على خطّ توفير الإمكانات البشرية، من خلال وضع برامج لتأمين الأساتذة المختصّين بالمجالات المختلفة المشار إليها سابقاً، وكذلك الكادر الإداري كما شرحنا من قبل.

ز ـ الدفاع عن الطلاب، عبر حملهم على الأحسن حيث يمكن، ومساندتهم في مشاكلهم القانونية والقضائية، وحماية حقّهم في الرأي والفكر وإبداء النظر والاختلاف، والدفاع عن منجزاتهم من خلال منع سرقتها من قبل أيّ كان. وقبل كل شيء الدفاع عنهم أمام أنفسهم أيضاً وحمايتهم من الانحراف السلوكي والأخلاقي والروحي، وإصلاح ذات البَيْن.

٦. الحفاظ على كيان الحوزة العلمية

يمكن أن يتمّ الحفاظ على كيان الحوزة العلمية، بوصفه مؤسّسة تعليميّة وبحثيّة إنسانيّة، عبر:

أولاً: استقلالها الفكري وعدم تبعيّتها، لا بمعنى عدم الاستفادة من سائر

المؤسّسات التعليمية والبحثية، بل بمعنى أن تسعى إدارة الحوزة أن لا تجعل من الحوزة مجرّد صدى للآخرين، تتبع تطوّرهم العلمي وتستنسخ تجاربهم، وهذا لا يكون إلا بتقدّم الحوزة علمياً وإدارياً لتبلغ هذه المرحلة إن شاء الله.

ثانياً: ومن نتائج استقلالها الفكري أن يصار إلى حفظ خصوصيّتها، فنحن وإن كنّا ندعم تنظيمها ووضع خطط وبرامج لها، لكن ينبغي أن لا يصار إلى التعامل معها دون أخذ بعين الاعتبار لخصوصيتها وطبيعة علومها وتراثها وتاريخها، ونرى أنّ تحويلها إلى النمط الجامعي تماماً واستعارة المناهج الجامعيّة استعارةً حرفيّة، قد أثبت فشله خلال العقدين الأخيرين، فلابدّ من الجمع بين خصوصيّاتها وبين النمط الجامعي السائد، حيث يخشى من أن يصيّرها التنميط الجامعي أقلّ عمقاً ورسوخاً.

ثالثاً: استقلالها في قرارها، بمعنى أن تكون متعاليةً عن التبعية السياسية لحزب أو تنظيم أو دولة ولو كانت هذه الدولة هي الدولة الإسلامية، كما يذهب إلى ذلك حتى الإمام الخميني والسيد الخامنئي[1]؛ لأنّ ذلك ـ كما يرى السيد الخامنئي ـ يرهن مصيرها للحكومات، ويشلّ من قدرتها على تحقيق أهدافها.

لكنّ هذا الاستقلال لا يعني ـ بالضرورة ـ عزلة الحوزة عن الحياة الاجتماعية والسياسية، أو مجافاتها الدولة الإسلاميّة، بل يعني أن تلعب دور المرشد والموالي والداعم والناقد حيث يتطلّب الأمر، كما لا يعني معاداة الدولة الإسلامية، بل هو بعينه الخدمة لها في تأمين الحرية الفكرية والدينية.

رابعاً: استقلالها في قرارها، بمعنى أن تكون متعاليةً عن التبعية المالية، سواء لقوّة

(١) انظر: مشاريع التجديد والإصلاح في الحوزة العلمية: ١٠٥ ـ ١٠٦.

سلطوية قائمة أم لسلطة الناس أنفسهم بوصفهم المؤدّين للخمس والزكاة، وهذه العلاقة قد أفاض فيها المفكّران الشهيدان: مرتضى مطهري ومحمد باقر الصدر، فلا نطيل.

ونكتفي بهذا القدر من الحديث عن الركن الثالث (الإدارة الحوزوية)؛ نظراً لحاجته إلى كلام طويل ومفصّل، ليس مقامه هنا.

وبهذا ننتهي من هذا العرض الموجز والمتواضع لمسألة التعليم والتعلّم في مرحلة الدراسات العليا وما يسبقها بقليل، وكذلك ما يتصل بذلك من قضايا إدارية وتربوية وغير ذلك، سائلين المولى تعالى أن يوفّق القيمين لكلّ ما فيه الخير والتقدّم والنجاح، إنّه وليّ قريب.

فهرس المحتويات

فقه الاستخارة
دراسة استدلاليّة مقارنة

مقدّمة ٩

المسيرة التاريخية لمسألة الاستخارة ٩

المبحث الأول
الاستخارة، التعريف والمعنى والمفهوم

١ ـ التعريف اللغوي للاستخارة، وتمييزها عن غيرها (التفأل والقرعة) ١٧

٢ ـ التعريف الاصطلاحي للاستخارة (رصد الاستخدامات الحديثيّة)........ ١٩

المبحث الثاني
حكم الاستخارة أو صفتها الشرعيّة

مقدمة ٢٧

١ـ حرمة الاستخارة (نظرية الشيخ شلتوت)، المستند والدليل ٢٨

وقفات نقديّة مع مستندات نظرية تحريم الاستخارة ٢٩

أ ـ وقفة مع آية الاستقسام بالأزلام، محاولات نقديّة ٢٩

ب ـ وقفة مع مسألة الاستخارة وعلم الغيب ٣٩

ج ـ تأمّلات في إشكاليّة الاستخارة وتعطيل العقل ٤٠

٢ ـ شرعيّة الاستخارة (نظريّة مشهور الفقهاء)، الشواهد والمعطيات ٤٥

١ ـ ٢ ـ مقتضيات قانون البراءة، والترخيص في ممارسة الاستخارة ٤٥

٢ ـ ٢ ـ الاستخارة ومرجعيّة نصوص الدعاء والتضرّع ٤٦

وقفات نقديّة مع الاستناد لعمومات الدعاء في تشريع الاستخارة.......... ٤٧

مفارقة الوعد بإجابة الدعاء مع عدمها خارجاً، محاولات ومتابعات ٥٠
الحلّ الأفضل لإشكالية المفارقة في الدعاء.................. ٥٥
كيف يمكن فهم فكرة حُسن الظنّ بالله واليقين بالإجابة؟! ٥٧
محاولة تفسيريّة جديدة لآيات الإجابة، خروج مثير عن سياق التفسير السائد ... ٦٥
٣ ـ ٢ ـ مرجعيّة قاعدة القرعة، وتأصيل شرعيّة الاستخارة ٦٩
تأملات نقديّة في مرجعيّة قاعدة القرعة في الاستخارات ٧٢
٤ ـ ٢ ـ الاستناد للسيرة المتشرعيّة لشرعنة الاستخارة ٧٨
مناقشات في دليل السيرة المتشرعيّة ٧٨
٥ ـ ٢ ـ المرجعيّة التجريبيّة في تأسيس بناء الاستخارة ٨٠
مطالعة نقديّة في سلامة المنهج التجريبي لتأصيل الاستخارة ٨١
٦ ـ ٢ ـ مستند النصوص الخاصّة في باب الاستخارات، الدليل العمدة ٨٤
١ ـ ٦ ـ ٢ ـ النصوص العامّة في باب الاستخارات خاصة ٨٤
٢ ـ ٦ ـ ٢ ـ النصوص الخاصّة بالاستخارة الدعائيّة ٨٦
٣ ـ ٦ ـ ٢ ـ النصوص الخاصّة بالاستخارة الاستشاريّة ٨٨
أولاً: الاستخارة بالعدد (السبحة والحصى و..) ٨٨
السبحة بين الخصوصية والمثاليّة ٩٤
ثانياً: الاستخارة بالمصحف الشريف ٩٥
بين الاستخارة بالمصحف والتفأل به، فضّ الاشتباك بين الروايات ١١١
ثالثاً: الاستخارة بالرقاع أو الاستخارة ذات الرقاع ١٢٢
وقفة مع موقف: المفيد وابن ادريس والحلّي من استخارة الرقاع ١٤٧
نتيجة الكلام في استخارة الرقاع ١٦٩
رابعاً: استخارة الطير ١٦٩
خامساً: استخارة القلب أو العزم ١٨٢
مناقشات حول استخارة العزم، تعليقات وردود ١٨٩

سادساً: الاستخارة بالاستشارة.. ١٩٣
المقاربة الإجمالية لأنواع الاستخارة الاستشاريّة........................ ١٩٦
تحليل عام لظاهرة تنامي الاستخارة الاستشاريّة........................ ١٩٩
قاعدة التسامح في باب الاستخارات، الموقع والدور والوظيفة ٢٠٥

المبحث الثالث
الاستخارة، أحكامها حدودها مدياتها وفروعها

تمهيد ٢١١
١ـ متعلّق الاستخارة (الفعل المستخار له) ٢١١
المحور الأوّل: من حيث الحكم التكليفي ٢١٢
المحور الثاني: من حيث الأهميّة وعدمها ٢١٧
المحور الثالث: من حيث العموميّة الاجتماعية والخصوصيّة الفردية ٢١٩
٢ـ نتيجة الاستخارة، والموقف الشرعي من مخالفتها ٢٢٢
٣ـ محلّ الاستخارة، موقعها وموردها.................................... ٢٢٥
٤ ـ النيابة في الاستخارة.. ٢٢٩
٥ـ إجازة الاستخارة ٢٤٥
٦ـ الاستخارة بعد الاستخارة أو تكرّر الاستخارة ٢٤٨
٧ـ استخارة الترك، والاستخارة على الاستخارة......................... ٢٥٠
٨ ـ خصوصيّات كيفيّات الاستخارة...................................... ٢٥٣
٩ـ آداب الاستخارة و المستخير ٢٥٧
خاتمة في نتائج بحث الاستخارة.. ٢٥٨

قاعدة الصحّة في العقود
الاتجاهات الفقهية بين التعميم والتخصيص

مقدّمة في بيان الاتجاهات والمناهج.. ٢٦٣

تعارف العقود، شرح المعنى وتفكيك المصطلح ٢٦٥
التطوّر التاريخي لموضوع البحث ٢٦٧
الاتجاهات الفقهية، الأدلّة والشواهد والمعطيات ٢٧٥
خلاصة واستنتاج ٢٨٥

الجهاد الابتدائي وحريّة العقيدة
قراءة في نظريّة حظر الجهاد الدعوي

تمهيد ٢٨٩
السياق التاريخي لحظر الجهاد الدعوي وتأسيس الحريات الدينية ٢٩٠
نوعية المستند الشرعي لنظرية حظر جهاد الدعوة ٢٩١
تأسيس الأصل وبلورة المبدأ (محاولة العلامة شمس الدين) ٢٩٢
تعليقات نقديّة على محاولة العلامة شمس الدين (التأسيس المختار للمبدأ) ... ٢٩٤
نظرية عدم شرعية الجهاد الابتدائي، الأدلّة والشواهد ٢٩٨
١ ـ شواهد النصوص الدينية ٢٩٨
١ ـ ١ ـ الجهاد الابتدائي ونصوص رفع القتال عند عدم الاعتداء ٢٩٨
٢ ـ ١ ـ الجهاد الابتدائي ونصوص الحرية الدينية ٣٠٢
٣ ـ ١ ـ الجهاد الابتدائي ونصوص وظيفة النبي ٣٠٨
٤ ـ ١ ـ الجهاد الابتدائي ونصوص نفي الإكراه في الدين ٣١٧
مجموعات النصّ القرآني وأدلّة الجهاد الابتدائي، مقاربة وتحليل ٣٣٠
٢ ـ المعطيات العقليّة والعقلانية، نقد وتعليق ٣٣٣
نتيجة البحث ٣٣٤

شرط الإيمان المذهبي في استحقاق الخمس والزكاة
مطالعة فقهيّة استدلاليّة

تمهيد ٣٣٩

أولاً: شرط الإيمان على المستوى القرآني........................ ٣٤١
١ ـ في فريضة الزكاة والصدقات.. ٣٤١
٢ ـ في فريضة الخمس ٣٤٥
ثانياً: شرط الإيمان على مستوى نصوص السنّة الشريفة ٣٤٥
١ ـ في مجال الزكاة والصدقات ٣٤٦
المجموعة الأولى: نصوص إعادة الزكاة بعد الاستبصار ٣٤٦
المجموعة الثانية: نصوص المنع عن إعطاء الزكاة لغير الشيعي ٣٤٨
المجموعة الثالثة: نصوص المنع عن إعطاء فرق أو اتجاهات مذهبيّة بعينها... ٣٦٢
المجموعة الرابعة: نصوص المنع من إعطاء الزكاة للأقارب غير المؤمنين..... ٣٦٣
المجموعة الخامسة: نصوص إعطاء الزكاة لأطفال المؤمنين ٣٦٥
المجموعة السادسة: نصوص إعطاء غير الشيعي في الجملة..................... ٣٦٦
التحليل الإجمالي العام لمجموعات النصوص الحديثية (الرأي الراجح).......... ٣٧٣
٢ ـ في مجال الخمس ومصارفه.. ٣٨٤
خاتمة ونتيجة ٣٩٠

الحوزة العلمية ومناهج الدراسات العليا

مطالعة عابرة في أساليب التعلّم والتعليم وقواعد الإدارة التعليمية

تمهيد ٣٩٥
أولاً: الدراسات ما قبل مرحلة البحث الخارج................................ ٣٩٧
١ـ التدوين الفقهي، مطالعة تاريخيّة موجزة....................................... ٣٩٧
١ ـ ١ ـ التدوين وفقاً للموضوع (الأساس الموضوعي)............................ ٣٩٨
٢ ـ ١ ـ التدوين على أساس المنهج (الأساس المنهجي) ٤٠٠
٣ ـ ١ ـ التدوين وفقاً للأسلوب والبيان (الأساس البياني)......................... ٤٠٣

٢ ـ التطوّر التاريخي للكتب الدراسية في الفقه والأصول ٤٠٥
١ ـ ٢ ـ التذكرة بأصول الفقه، للشيخ المفيد (٤١٣هـ) ٤٠٦
٢ ـ ٢ ـ العدّة في أصول الفقه، للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)................... ٤٠٦
٣ ـ ٢ ـ النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) ٤٠٧
٤ ـ ٢ ـ معارج الأصول، للمحقّق الحلي (٦٧٦هـ)......................... ٤٠٧
٥ ـ ٢ ـ شرائع الإسلام والمختصر النافع، للمحقّق الحلي (٦٧٦هـ) ٤٠٧
٦ ـ ٢ ـ المصنّفات الأصولية والفقهية، للعلامة الحلي (٧٢٦هـ)............ ٤٠٨
٧ ـ ٢ ـ معالم الدين وملاذ المجتهدين، للشيخ حسن العاملي (١٠١١هـ) ... ٤٠٨
٨ ـ ٢ ـ الروضة البهيّة، للشهيد الثاني (٩٦٥هـ) ٤٠٩
٩ ـ ٢ ـ زبدة الأصول، للشيخ بهاء الدين العاملي (١٠٣٠هـ)............... ٤٠٩
١٠ ـ ٢ ـ الوافية في أصول الفقه، للفاضل التوني (١٠٧١هـ) ٤١٠
(١١ ـ ١٢) ـ ٢ ـ القوانين المحكمة في أصول الفقه، للميرزا القمي (١٢٣٢هـ)، والفصول الغروية للإصفهاني (١٢٦١هـ)................................ ٤١٠
(١٣ ـ ١٤) ـ ٢ ـ فرائد الأصول والمكاسب، للشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) ٤١٠
١٥ ـ ٢ ـ كفاية الأصول، للآخوند الخراساني (١٣٢٩هـ)................... ٤١١
١٦ ـ ٢ ـ أصول الفقه، للشيخ محمّد رضا المظفر (١٣٨١هـ) ٤١٢
١٧ ـ ٢ ـ دروس في علم الأصول، للشهيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) .. ٤١٢
٣ ـ أشكال الاشتغال الفقهي وتنوّع الموادّ الدرسيّة، استنتاجات وملاحظات .. ٤١٣
١ ـ ٣ ـ تنوّع أشكال البحث الاجتهادي ٤١٣
٢ ـ ٣ ـ ضرورات المناهج غير الاستدلاليّة في الفقه......................... ٤١٣
٣ ـ ٣ ـ عدم استجماع أنماط الاشتغال الاجتهادي لزوايا النظر العلمي كافّة ٤١٥
٤ ـ ٣ ـ رصد تحليلي ونقدي للمتون الدرسيّة عبر التاريخ..................... ٤١٦
٥ ـ ٣ ـ الجدل والمواقف من إصلاح الكتب الدرسيّة، عرض وتقويم ٤٢٦

٤ ـ وقفات عامة مع مرحلة السطوح (الدراسات المتوسّطة) ٤٣١
ثانياً: الدراسات العليا في الحوزات العلمية (البحث الخارج) ٤٣٤
مدخل إلى التعريف بدرس البحث الخارج ٤٣٤
المحور الأوّل: التعليم والتدريس، الأساليب والتصدّي ٤٤٠
١ ـ أساليب التدريس في مرحلة الدراسات العليا (البحث الخارج) ٤٤١
١ ـ ١ ـ أساليب التدريس في مرحلة البحث الخارج من حيث الشكل ٤٤١
أ ـ مركزية الطالب (أو المدرسة السامرائية) ٤٤١
ب ـ مركزية الأستاذ (أو الطريقة المدرسيّة) ٤٤٤
ج ـ أسلوب الجمع بين المركزيّتين (الأستاذ والطالب) ٤٤٥
د ـ الأسلوب الجَماعي ٤٤٩
هـ ـ الأسلوب الجامع المختار (هل يمكن الجمع بين الأساليب؟) ٤٥٠
٢ ـ ١ ـ أساليب التدريس في مرحلة البحث الخارج من حيث المضمون ٤٥١
١ـ٢ـ١ـ الشكل الصياغي للمضمون (منهاجيات التصميم والتنظيم البحثي). ٤٥١
٢ـ٢ـ١ـ البُعد المنهجي للمضمون (المضمون من حيث المحتوى والمنهج) .. ٤٥٩
٢ ـ وظائف أستاذ البحث الخارج، وأدواره وخصائصه ٤٦٨
٢ ـ ١ ـ الخصائص والمؤهلات ٤٦٨
٢ ـ ٢ ـ الأدوار والوظائف ٤٧١
المحور الثاني: التعلّم والدرس، الأساليب والوظائف ٤٧٣
١ ـ أساليب الدراسة في مرحلة الدراسات العليا (البحث الخارج) ٤٧٣
١ ـ ١ ـ الدراسة المسبقة القبليّة ٤٧٤
١ ـ ٢ ـ الدراسة الموازية ٤٧٦
١ ـ ٣ ـ الدراسة اللاحقة البَعديّة ٤٧٧
١ ـ ٤ ـ الطريقة الجامعة ٤٧٨
مستلزمات الطريقة الجامعة ٤٧٩

أ ـ كتابة الدرس (أو التقرير) ٤٧٩
ب ـ المباحثة (العصف الجماعي المنظّم للأفكار) ٤٨٤
أولاً: طريقة المباحثة اللاحقة ٤٨٥
ثانياً: طريقة المباحثة السابقة ٤٨٦
ثالثاً: الطريقة الجامعة التفصيلية (الطريقة المقترحة) ٤٨٧
اللوازم التنظيميّة للمباحثة ٤٨٨
٢ ـ الطالب (التلميذ)، مواصفاته ووظائفه................................ ٤٩٠
المحور الثالث: الإدارة الحوزوية والدراسات العليا (البحث الخارج) ٤٩٣
١ ـ الإشراف والرقابة................................ ٤٩٤
٢ ـ الإشراك في القرار................................ ٤٩٥
٣ ـ مبادئ التغيير الحوزوي المناهجي والعام ٤٩٥
٤ ـ مجالات التغيير والتطوير................................ ٤٩٨
٥ ـ مشاريع الدعم والتشجيع (خلق الحوافز وتوفير الإمكانات) ٥٠٣
٦ ـ الحفاظ على كيان الحوزة العلمية ٥٠٥
فهرس المحتويات ٥٠٩

صدر للمؤلف

تأليف

١. التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي
٢. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكون والصيرورة
٣. بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)
٤. مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات
٥. علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية
٦. بحوث في فقه الحج
٧. حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم
٨. فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٩. دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر (أربعة أجزاء)
١٠. دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإمامية
١١. إضاءات في الفكر والدين والاجتماع (جزأين)

ترجمة

١. إبن إدريس الحلي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي
٢. الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أتو
٣. بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، وجهات فلسفية في التعددية الدينية.
٤. مقاربات في التجديد الفقهي
٥. المجتمع الديني والمدني
٦. الحج رموز وحكم
٧. الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي
٨. الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل

السياسي الإسلامي

تحقيق

١. بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي (تقريرات الشهيد محمد باقر الصدر)

إعداد وتقديم

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية
٢. سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادة
٣. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة
٤. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي
٥. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات
٦. العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي
٧. مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي
٨. فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية، قراءات جديدة
٩. الوحي والظاهرة القرآنية
١٠. الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيدة
١١. الشعائر الحسينية، التاريخ الجدل والمواقف

إشراف

١. الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني (طبعة جديدة محققة ومنقحة)

الموقع الالكتروني
www.hobbollah.net

هـذا الكتـاب

لم تقف يوماً قضايا البحث في الفقه الإسلامي، فقد ظلّ الفقهاء والمشتغلون بهذا العلم في حالة دائمة من البحث والتنقيب، لتقديم أجوبة لما يتصل بموضوعات جديدة لم يسبق أن طرحت من قبل أو بموضوعات سابقة في ضوء وضع جديد على المستوى النظري والفكري أو العملي والميداني. وهذا الكتاب مساهمة في هذا المضمار لدراسة مجموعة من القضايا الفقهيّة المختلفة أو تلك التي تتصل بالفقه الإسلامي بمعناه العام وتعنيه وتدخل في اهتماماته، وهو مجموعة من الأبحاث الفقهية في موضوعات مختلفة من الشريعة الإسلامية.

يعالج هذا الجزء من الكتاب قضايا متعدّدة مثل: فقه الاستخارة، دراسة استدلالية مقارنة، قاعدة الصحّة في العقود، الجهاد الابتدائي وحريّة العقيدة، شرط الإيمان المذهبي في استحقاق الخمس والزكاة، الحوزة العلميّة ومناهج الدراسات الاجتهادية العليا و..